BS
1136
E38
v.2

ARNOLD B. EHRLICH

RANDGLOSSEN ZUR HEBRÄISCHEN BIBEL

TEXTKRITISCHES, SPRACHLICHES UND SACHLICHES

Zweiter Band

Leviticus, Numeri, Deuteronomium

1968

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlage für diesen Faksimiledruck ist im Besitz der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen.
Signatur: Th. Bibl. 450/72

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1909
Printed in Germany
Herstellung: Druckerei Lokay, 6101 Reinheim/Odw.
Best.-Nr. 5102 222

LEVITICUS.

I.

1. Wegen der Minuskel in ויקרא wollen manche Erklärer auf eine Lesart וַיִּקַּר schliessen, die aber kaum existieren konnte, ohne auf grober Unwissenheit zu beruhen. Denn Niph. von קרה drückt eine Bewegung aus, hier aber spricht JHVH zu Moses aus dem Offenbarungszelt, verlässt also seinen Ort nicht, um mit ihm zusammenzukommen. Auch zu der allgemeinen Situation passt ויקר nicht. Denn dieses Verbum bezeichnet, wie zu Ex. 3, 18 gezeigt wurde, das Aufsuchen an einem Orte, wo weder das Subjekt noch das Objekt daheim ist, und dies stimmt zur Situation nicht. Denn der Schauplatz ist die Wüste, und da ist in einem gewissen Sinne jeder daheim, nämlich insofern als er daselbst nicht in der Fremde sich befindet. Was speziell JHVH anbelangt, so gilt für ihn nur ein von Heiden bewohntes Land als Fremde. In der unbewohnten Wüste aber ist er daheim. Sonst hätte er in der Wüste kein Heiligtum haben können. Dass JHVH in der Wüste nicht fremd ist, sieht man auch aus Ex. 3, 18. 5, 3. — Der Ausdruck מאהל מועד zeigt nicht nur, dass JHVH vom Offenbarungszelt aus zu Moses sprach, sondern auch dass Moses während des Sprechens ausserhalb desselben sich befand. Moses konnte also wegen der Fülle der Majestät JHVHs das Offenbarungszelt nicht betreten; vgl. zu Ex. 40, 35. Moses hatte sich aber, wie es scheint ziemlich weit vom Offenbarungszelt zurückgezogen, worauf ihn JHVH näher heranrief. Denn קרא, mit אל der Person konstruiert, bedeutet unter anderem, jemanden, der sich scheu zurückgezogen, näher herankommen heissen; vgl. zu Ex. 34, 31 und Jes. 40, 2. Wegen der Unterschrift dieses Stückes 7, 38 halten die meisten der Neuern מאהל מועד hier in der Ueberschrift für einen spätern Zusatz, aber ohne genügenden Grund. Denn an jener Stelle ist בהר סיני offenbar nicht genau zu fassen,

sondern nur so viel wie במדבר סיני am Schlusse, und danach ist die Ortsangabe hier mit der dortigen verträglich.

2. אדם ist gebraucht, um beide Geschlechter zu umfassen. מכם ist schon wegen seiner Stellung verdächtig, denn in partitivem Sinne, der allein hier zulässig wäre, müsste der Ausdruck entweder unmittelbar auf אדם folgen, vgl. Gen. 23, 6, oder ihm unmittelbar vorangehen, vgl. Num. 31, 49. Die Trennung der beiden Ausdrücke schliesst, namentlich in der Sprache des Gesetzes, die partitive Bedeutung des erstern aus. Ausserdem bezeichnet אדם eigentlich das Menschengeschlecht, und dieser ursprüngliche Begriff konnte wohl soweit zurücktreten, dass das Nomen auch ein unbestimmtes menschliches Individuum bezeichnete, aber nicht für das Sprachbewusstsein dermassen verloren gehen, dass man den Ausdruck in diesem Sinne in einer partitiven Verbindung gebraucht hätte. Der ursprüngliche Text las ממנו, das die alten hier nicht verstanden und darum in מכם änderten. ממנו ist in diesem Zusammenhang = aus sich heraus, d. i., aus eigenem Antrieb. Ueber diese Bedeutung von מן sieh zu Hos. 8, 4. Eccl. 2, 25 und vgl. rabbinisch מעצמו = sua sponte. Danach beschränkt dieser Ausdruck die Freiheit der Wahl zwischen Rind und Kleinvieh auf das freiwillige Opfer. Und eine solche Beschränkuhg muss man hier auch erwarten, denn für die obligatorischen Opfer ist stets die Tiergattung vorgeschrieben. — קרבן heisst nicht Darbringung, d. i. Dargebrachtes, sondern bezeichnet das Opfer als etwas, wodurch man sich der Gottheit nähert; vgl. den Ausdruck קרבת אלהים Jes. 58, 2 und Ps. 73, 28. מן הבהמה ist gegen die Accente zum vorherg. zu ziehen und V. 14 als Gegensatz dazu zu fassen (gegen Dillm. und Andere). Denn עוף kann wohl zu בהמה einen Gegensatz bilden, aber nicht zu בקר und צאן. Das Rind und das Kleinvieh waren das einzige Hausvieh, das gegessen werden durfte. Das andere Hausvieh, wie Esel, Kamel, Schwein u. s. w., für die Israeliten unrein, sind es natürlich auch für JHVH und dürfen ihm daher nicht geopfert werden.

Aber auch das Wild, das andere semitische Völker ihren Göttern opferten, ist vom israelitischen Opferkultus ausgeschlossen. Ueber den Grund hierfür, gibt es zwei verschiedene Ansichten. Die alten Rabbinen meinen, das Wild komme für den Opferkultus nicht in Betracht, weil zu viel Mühe dazu gehört, ein wildes Tier lebendig zu fangen; vgl. Pesikta ed. Buber 57 a. Allein dieser Grund ist nicht hinreichend, denn danach hätte bloss für die obligatorischen Opfer Wild nicht gefordert, aber für die freiwilligen

gestattet werden müssen. Noch unwahrscheinlicher ist der Grund den die Neuern dafür angeben. Nach diesen durfte das Wild nicht geopfert werden, weil es nicht zum Eigentum des Israeliten gehört. Aber wie unlogisch! Das frei schweifende Wild ist freilich res nullius; aber eben darum wird ein gefangenes Stück davon das rechtmässige Eigentum dessen, der es gefangen hat. Der Grund für den Ausschluss des Wildes vom alttestamentlichen Opferkultus scheint mir in dem israelitischen Temperament zu liegen.

Der Jude alten Schlages ist jetzt noch ein sehr sentimentaler Mensch, und seine Vorväter waren es in viel höherem Masse. Für das Zeitalter der Bibel vgl. 1 K. 21, 3. Für das talmudische Zeitalter übergehe ich hier alle aggadischen Ueberschwenglichkeiten als wohlfeile Sentimentalität und verweise statt dessen auf eine Halacha, welche unverkennbar zeigt, dass die Juden auch mehrere Jahrhunderte nachher bereit waren, ihren sentimentalen Anschauungen viel zu opfern. Nach der Mischna Baba mezia 3, 6 darf jemand, dem ein anderer Naturprodukte zur Aufbewahrung gegeben, über diese, wenn sie zu verderben drohen, nicht verfügen, um für den Eigentümer ihren ganzen Wert zu retten. Zur Begründung dieses Gesetzes heisst es in der Gemara 38 a אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חברו ein einziges Mass dessen, was er selber gezogen hat, ist einem Menschen lieber als neun Mass, die er von einem andern erhalten mag.

Wie nun bei dieser Begründung des angeführten rabbinischen Gesetzes angenommen wird, dass die zur Aufbewahrung gegebenen Naturprodukte vom Eigentümer selbst gezogen sind, so setzt die viel ältere Vorschrift hier natürlicher Weise voraus, dass das Opfertier eigener Zucht ist. Das Tier, das er selber mit vieler Mühe gross gezogen, und das ihm wie sein Kind lieb ist, — vgl. 2 Sam. 12, 3 — das soll der Israelit seinem Gotte opfern, nicht ein Stück Wild, in dessen Besitz er durch eine einzige schlaue Tat gelangt ist. Letzteres, auf dem Altar JHVHs verbrannt, wäre kein Opfer.

3. Bei עֹלָה dachte der Hebräer nicht an das Kommen des Opfers auf den Altar, weil dann diese Benennung das Ganzopfer nicht hinreichend charakterisieren und von den andern Opfern, die doch alle auf den Altar kommen, unterscheiden würde. Schon Ibn Esra bemerkt richtig, dass, wie חטאת und אשם, auch עלה auf die Sünde, die das Opfer tilgen soll, anspielen muss. Ibn Esra meint, dass die עלה so benannt ist, weil sie eine Sünde sühnt, die nur עלה על לב war, d. h., die nur beabsichtigt, aber nicht begangen

wurde. Tatsächlich aber kann die Benennung eines Opfers schwerlich eine solche Verkürzung sein. Mir scheint diese Benennung mit dem arab. غلا das Mass überschreiten, übermütig ausschreiten zusammenzuhängen. עלה würde demnach nach Analogie von אשם und חטאת so viel sein wie זדון und das Ganzopfer Sünden tilgen, die man im Exzess des Uebermuts begangen haben mag, deren man sich aber zur Zeit nicht bewusst ist. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch Hi. 1, 5, wonach Hiob zur Sühne der Sünden, die seine Söhne im Exzess ihrer lustigen Gelage begangen haben mochten, עלות darbrachte. — Was die Makellosigkeit des Opfertiers betrifft, so wird hier nur vorgeschrieben, dass dasselbe in solchem Zustand an den Priester geliefert werde. Daraus folgt aber, dass wenn das Tier in der Folge in den Händen des Priesters verunglückt wird und ein Gebrechen bekommt, es dennoch geopfert werden kann. אל פתח אהל מועד יקריב אתו, zu dem לפני יהוה am Schlusse epexegetisch ist, will nichts mehr sagen, als dass das Opfer im Heiligtum JHVHs und nicht auf einem Privataltar oder einem andern Gotte dargebracht werden muss; vgl. 7, 38 b. לרצנו aber ist = um für ihn gerechnet zu werden. Nur wenn das Opfer an der für die ganze Gemeinde bestimmten heiligen Stätte dargebracht wird, wird es dem Darbringer angerechnet. Ueber diese Bedeutung des Nomens sieh die Bemerkung zu V. 4. Gewöhnlich fasst man לרצנו hier im Sinne von „Wohlgefallen" und verbindet es mit dem folg. לפני יהוה, allein bei solcher Verbindung müsste es statt dessen wie sonst לרצון ohne Suff. heissen. Das fühlten die alten Rabbinen, und es veranlasste sie zu der lächerlichen Erklärung, die in Sifrâ für diesen Ausdruck gegeben ist.

4. Ueber וסמך ידו vgl. zu Ex. 29, 10. Nach rabbinischer Deutung musste der Betreffende beide Hände auf das Haupt des Tieres kräftig stemmen, vgl. Chagiga 16 b, was aber schwerlich richtig ist, namentlich soweit das Aufstemmen in Betracht kommt, obgleich Dillmann derselben Ansicht ist. Welchen Zweck hätte das gehabt? ונרצה לו pflegt man zu übersetzen „so wird es zum Wohlgefallen für ihn aufgenommen werden", aber dies kann vom Opfer, ehe es auf dem Altar verbrannt wurde, nicht gesagt werden. Der Ausdruck ist = so wird es für ihn gerechnet, ihm angerechnet werden. Durch das Auflegen der Hand auf den Kopf des Tieres identifiziert der Darbringer dieses gleichsam mit sich selbst, und das Opfer wird dann für ihn gerechnet. Ueber diese Bedeutung des Verbums vgl. dessen Gebrauch in der Sprache der Mischna und

sieh zu 7, 18. 26, 34. 41. Das Subjekt zu נרצה ist aus dem vorherg. קרבנו zu entnehmen.

5. Nach Sifrâ konnte das Schlachten des Opfertiers durch irgend jemanden geschehen. Logischer Weise aber ist der Darbringer des Opfers Subjekt zu שחט wie auch zu jedem Verbum in solcher Verbindung, wofür nicht der Priester oder die Söhne Aharons ausdrücklich als Subjekt genannt sind. Es ist auch ganz natürlich, dass der Darbringer des Opfers bei der Zubereitung desselben, soweit es angeht sich betätigen soll.

7. Hier steht der erste Halbvers in Widerspruch mit 6, 6, wonach auf dem Altar ein beständiges Feuer unterhalten wurde. Ueber den Gebrauch von ערך mit Bezug auf das Holz vgl. die Bemerkung zu Gen. 22, 9. Für הכהן ist unbedingt הכהנים zu lesen und V. 5. 8. 11. 2, 2 zu vergleichen.

9. יחתך teilt das Subjekt mit הקטיר. Ueber die Konstr. vgl. V. 1. המזבחה ist einfach = auf dem Altar. Denn die Endung â bezeichnet nicht notwendig eine Bewegung, sondern den Lokativ im Allgemeinen. אשה hat wohl mit אש nichts zu tun, vgl. zu 4, 35, sondern entspricht etymologisch dem arab. أَتَاتٌ und heisst Gut. Der Gebrauch des hebräischen Nomens ist jedoch auf die JHVH dargebrachten Opfer beschränkt.

10. לעלה drückt Sam. nicht aus, wahrscheinlich weil man an der Präposition, deren Gebrauch man sich nicht erklären konnte, da sich im Satze nichts zu finden schien, wovon sie abhängen könnte, Anstoss nahm. ל hängt jedoch von קרבנו ab, das eine gewisse Verbalkraft hat; sieh zu 7, 15 und vgl. Neh. 10, 35 und 13, 31.

13. הוא ist mir hier sowohl als auch V. 17 sehr verdächtig; vgl. V. 9. Wenn man danach dieses Wörtchen streicht, ist עלה Prädikatsnomen oder Produktaccusativ.

14. Die Opferung von Vögeln ist eine Neuerung, die ziemlich spät eingeführt wurde, um auch den Unbemittelten die Darbringung eines Opfers zu ermöglichen. In der ältern Zeit wurden Vögel nicht geopfert. Die Taube aber ist nicht Sache der Wahl, denn sie war das einzige Hausgeflügel der alten Hebräer. Hühner, Gänse und Enten kannten sie nicht. Die Bestimmung זכר תמים fehlt hier, weil bei Tauben das Geschlecht nicht so leicht zu unterscheiden ist, und weil bei einem Vogel, dessen Wert so gering ist, vorausgesetzt ist, dass es niemandem einfallen wird, ein beschädigtes Exemplar zu opfern.

15. מלק heisst nicht abkneipen, sondern eindrücken, einschlagen; vgl. arab. ملق. והקטיר ist zu streichen; denn unmöglich wurde der Kopf extra und vor Allem auf dem Altar verbrannt. Dann ist המזבח mit מלק zu verbinden. Der Priester soll den Kopf des Vogels einschlagen, indem er ihn gegen den Altar, d. i. gegen dessen obere Kante, drückt, sodass das auf diese Weise ausgepresste Blut auf die Wand des Altars herabfliesst. Die hier vorgeschriebene Tötungsart erklärt sich aus der Empfindlichkeit JHVHs. JHVH hasst den Mord und die Werkzeuge des Todes. Was er aber hasst, daran mag er natürlicher Weise in seinem Heiligtum nicht erinnert werden, wenn es irgendwie zu vermeiden ist; vgl. Ex. 20, 25 und sieh zu 1 Sam. 21, 10. Bei der Opferung eines Stieres oder Schafes muss ein Messer in Anwendung kommen; da geht es nicht anders. Aber beim Zubereiten eines winzigen, zarten Vogels, wo das Messer leicht entbehrt werden kann, da mag es JHVH nicht sehen; vgl. zu V. 17.

16. Die Bedeutung von מראה ist nicht ganz sicher. Wahrscheinlich aber bezeichnet der Ausdruck den ganzen Verdauungsapparat. Ueber נצה gibt es zwei verschiedene Ansichten. Nach der einen bedeutet das Nomen Federn, nach der andern aber Unrat. Nach letzterer käme das Wort von יצא, was jedoch nicht gut möglich ist, da es sich hier um den in den Eingeweiden vorgefundenen Unrat handeln würde, und dieser kann kaum von einem Verbum des Herausgehens benannt sein. Federn ist wohl das Richtigere, aber mit seinen Federn, d. i. mitsamt den Federn, kann בנצתה nicht heissen; dafür ist ב unhebräisch; dafür müsste es statt dessen על heissen; vgl. 4, 11 und Gen. 32, 12. Besser liest man בנצתה oder nach Sam. בנצתו mit auf den Vogel bezüglichem Suff. und fasst die Präposition im Sinne der Ortsangabe. Der Priester soll die Eingeweide des Vogels entfernen während er in den Federn, d. h. ungerupft, ist. Da auch im Folgenden vom Entfernen der Federn nicht die Rede ist, so wurde der Vogel ungerupft auf dem Altar verbrannt. Dies geschah wohl darum, weil ein winziger Vogel, abgerupft, zu sehr unansehnlich ist.

Im Falle eines Stieres oder Schafes wurde nach V. 9 auch das Eingeweide auf dem Altar verbrannt, jedoch nicht beim Vogel. Hierfür wird in Midrasch rabba zu unserem Buche Par. 2 ein sehr plausibler Grund angegeben. Vom Vieh, heisst es daselbst, das an der Krippe seines Herrn gefüttert oder auf dessen Wiese von einem es bewachenden Hirten geweidet wird, kann auch das Ein-

geweide auf den Altar Gottes kommen; beim Vogel dagegen, der, frei umherfliegend, sein Futter auflest, wo immer er es findet, erinnert der Verdauungsapparat an Raub, und desshalb darf dieser nicht mitgeopfert werden. השליך in seinem gewöhnlichen Sinne gefasst, würde eine knabenhafte Handlung ausdrücken, die unter der Würde des fungierenden Priesters wäre. Das Verbum drückt in diesem Zusammenhang nur die Disposition über einen Gegenstand aus, mit dem man nichts vornehmen kann oder will; vgl. zu Gen. 21, 15.

17. שסע heisst nicht einreissen, sondern spalten, zerreissen, und, vom Geflügel gebraucht, aufmachen. Für בכנפיו, welches keinen Sinn gibt, ist entschieden zu lesen בכפיו mit Suff., das sich auf den Priester bezieht. Der Priester soll den Vogel mit den blossen Händen aufmachen, das heisst, er darf sich dabei ebenso wenig wie bei der Tötung des Tieres eines Messers bedienen; vgl. zu V. 15. Die Darstellung schreitet also hier nicht fort, sondern greift zurück. Um den Verdauungsapparat zu entfernen, muss man den Vogel aufmachen; und hier wird angegeben, wie das Aufmachen geschehen soll. בכפיו heisst es und nicht בידיו, weil letzterer Ausdruck zweideutig wäre, da er auch dahin missverstanden werden könnte, als sollte damit nur gesagt sein, dass der Priester das Tier wirklich aufzumachen hat, gleichviel mit oder ohne Messer; vgl. zu Num. 20, 19. Ueber לא יבדיל, welches, wie öfter dergleichen bei der Negation, einen asyndetischen Umstandssatz bildet, sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 15, 10. Der Zusatz על העצים אשר על האש, der auch V. 12 sich findet, besagt, dass kein Holz hinzugefügt werden darf, während das Opferfleisch auf dem Altar verbrannt wird. Denn der Sinn ist: über dem Holz, das jetzt schon auf dem Feuer liegt, soll er es verbrennen; vgl. zu Gen. 22, 9. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu V. 13.

II.

1. Später erging man sich gern in Ueberschwenglichkeiten über den hohen Wert, den das Mehlopfer als das Opfer des Armen in den Augen Gottes hat; vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 3. Aber der Gebrauch von נפש in Verbindung mit diesem Opfer spricht nicht für solche Wertschätzung desselben. Denn im Sinne von „jemand“ ist נפש gewissermassen wegwerfender Ausdruck, weshalb es immer von dem Sünder gebraucht wird, der ein Sündopfer oder Schuldopfer darbringt; vgl. 4, 1. 5, 4. 15. 17. 21. Auch in der

Androhung der Wegtilgung aus der Gemeinde wird die betreffende Person mit nur sehr wenigen Ausnahmen durch נפש bezeichnet; vgl. 7, 20. 21. 22, 3. Gen. 17, 14. Ex. 12, 15. 19. Num. 9, 13. 15, 30. Ebenso heisst es Ez. 18, 4 mit Bezug auf den dem Tode verfallenden Sünder הנפש החטאת היא תמות. Merkwürdiger Weise ist נפש auch jetzt noch in dem mit hebräischen Elementen stark vermengten Dialekt der polnischen und russischen Juden ein verächtlicher Ausdruck. Wie gesagt, der Gebrauch von נפש in unserer Vorschrift beweist, dass das Mehlopfer nur als armseliges Surrogat für das blutige Opfer angesehen wurde. סלת soll nach Knobel von סלה oder סלל schwingen herkommen und darum, wie in manchen Gegenden Deutschlands Schwungmehl, das feine Mehl bezeichnen. Als ob die Wendung des Begriffs „schwingen" für die Hebräer dieselbe gewesen sein muss wie für manche Deutsche! In סלת ist das ת wahrscheinlich stammhaft; vgl. arab. سلت abschälen, die Rinde entfernen. Daher סלת feines Mehl, das von Kleie ganz frei ist. Es handelt sich hier wie im Vorhergehenden um ein freiwilliges Opfer, darum ist für das Mehl kein Mass vorgeschrieben. Die obligatorische Mincha dagegen musste aus dem zehnten Teil einer Epha Mehl bestehen; vgl. 5, 11. 6, 13. 14, 10. 5, 15. 28, 5 ff.

2. Der Gebrauch von קָמַץ zeigt, dass das Abheben mit der Hand und nicht durch ein eine Handvoll enthaltendes Mass geschehen muss. Sonst würde es statt dessen ולקח heissen; vgl. Ex. 9, 8. Ueber משם vgl. 1 K. 17, 13.

3. An einer früheren Stelle ist gezeigt worden, dass das zufällige Zurücklassen durch יתר bezeichnet, während שאר von dem gebraucht wird, was man absichtlich zurücklässt. Danach erklärt es sich, dass hier das vom Mehlopfer nach dem Abheben des vorgeschriebenen Masses für den Altar übrig Gebliebene durch נותרת, nicht durch נשארת ausgedrückt ist.

4. תקרב ist hier als dritte Person fem. auf נפש in V. 1 zu beziehen; vgl. zu V. 8. Wie die obige Mincha zubereitet wurde, ist nicht angegeben. Wahrscheinlich wurde sie über den Kohlen gebacken. Hier ist von einer Mincha die Rede, die im Ofen gebacken und im Folgenden von solchen, die in Gefässen zubereitet werden. Nicht jedoch, dass von diesen die Askara in der beschriebenen Weise zubereitet wurde, denn letztere wurde bei jedem Mehlopfer einfach auf dem Feuer des Altars verbrannt. Die Art der Zubereitung ist nur zu dem Zwecke beschrieben, um von der Be-

schaffenheit des Ganzen vor dem Abheben der Askara einen Begriff zu geben; vgl. zu Num. 11, 8. Am Schlusse ist תהיה aus dem folgenden Verse zu ergänzen; vgl. zu V. 6.

5. Die מחבת, in vertikaler Stellung, repräsentiert Ez. 4, 3 symbolisch eine Wand. Sie ist also eigentlich keine Pfanne, wie man gewöhnlich übersetzt, und überhaupt kein Gefäss, sondern nur eine Platte; vgl. zu V. 7. Der Stamm ist חבת; vgl. arab. خَبْت Niederung, Plateau.

6. Diese Vorschrift bezieht sich auf den letzten sowohl wie auch auf den vorletzten Fall; vgl. zu V. 5 und sieh Menachoth 6, 4.

7. Die מרחשת ist ein Tiegel und im Unterschied von מחבת etwas tief, weshalb der darin gebackene Teig nicht hart, sondern lose ist, sodass er bei Bewegung des Gefässes sich gleichsam regt. Daher der Namen des Gefässes; vgl. Menachoth 3, 8. Aus der in der genannten Weise sich unterscheidenden Beschaffenheit dieser beiden Gefässe erklärt sich der Wechsel der Präposition bei במרחשת ועל מחבת 7, 9, da על auf eine Platte und ב auf ein Rezeptakel hinweist.

8. Für והבאת ist unbedingt וְהֻבָא oder והביא zu lesen. Die Korruption entstand durch Dittographie von את. Demgemäss hat man auch קרבנו für קרבנך zu lesen; vgl. zu V. 4. Das folgende והקריבה fordert gebieterisch diese Emendation. Erst V. 11 wird von der dritten Person zur zweiten übergegangen. Auch für יֵעשה spricht man viel besser יֵעשה.

11. Unter דבש ist nicht nur Bienenhonig, sondern auch jeder dick eingekochte Fruchtsyrup zu verstehen, besonders der aus Datteln gewonnene. Dafür spricht כל.

12. קרבן ראשית gehörte nach dem zweiten Halbvers ganz dem Priester. Aber nur so viel steht darüber fest. Welches Opfer oder richtiger welche Abgabe wir darunter zu verstehen haben, lässt sich nicht sagen. Jedenfalls aber ist es von den בכורים verschieden, denn von diesen ist im folg. Verse besonders die Rede.

13. Die Verwendung von Salz beim Opfer erklärt sich zur Genüge aus der Vorstellung, dass die Gottheit das Opfer verzehrt, weshalb es schmackhaft gemacht werden muss. Für אלהיך las der Text ursprünglich wohl אלהים. Die Entstehung des Suffixes kann man sich so erklären, dass zuerst Mem wegen des Folg. irrtümlich weggefallen, worauf man das verstümmelte Wort nach falscher

Vermutung zur Recepta ergänzte. אלהים aber, welches in unserem Buche in der Regel nur als Apposition zu יהוה und mit auf Israel bezüglichem Suff. vorkommt, bezeichnet JHVH in seiner Beziehung zur Welt und ihrer Ordnung. Darum zeigt der Gebrauch von blossem אלהים in מלח ברית וגו׳, dass die Erklärung dieses Ausdrucks nicht in den speziellen Beziehungen JHVHs zu Israel, sondern auf dem allgemeinen Gebiete der Natur zu suchen ist.

In der nachbiblischen jüdischen Literatur wird aus einem Grunde, auf den es hier eigentlich nicht ankommen kann, der aber dennoch weiter unten erörtert werden soll, von gewissen, teils vermeintlich, teils wirklich unerklärlichen Erscheinungen im Leben und in der Natur so gesprochen, als bestehe ein Bund mit ihnen. Ein solcher Bund, den man sich nur als Gottesbund denken kann, besteht nicht nur mit dem Vortrag der dreizehn Attribute Gottes, im Anschluss an den kein Gebet unerhört bleibt, vgl. Rosch haschana 17b, sondern auch mit dem Studium in der Synagoge oder in Zurückgezogenheit, das besonders erfolgreich ist, und mit dem Memorieren der Haggada nach schriftlichen Aufzeichnungen, welches sie im Gedächtnis festsetzt, Jerusch. Berachoth Kap. 5 Hal. 1; mit den Lippen, denen ein unbedachtsames Wort entschlüpft und in Erfüllung gehen muss, Babli Synhedr. 102a; mit dem Klima der Heimat, das einem, wenn es noch so kalt, rauh und ungesund ist, das beste der Welt erscheint, Midrasch rabba Gen. Par. 34; ja sogar mit dem Wanzengeruch, der einer Sache anhaftet und nicht leicht von ihr wegzubringen ist, vgl. Nidda 58b. Die Redensart lautet ברית כרותה ל, und ihr reines Hebräisch zeigt, dass sie alten Ursprungs ist.

Ich vermute nun, dass man von einem solchen Gottesbunde auch in Verbindung mit dem Salze sprach. Das Salz ist selbst von schlechtem Geschmack, und doch ist alle Speise ohne Salz geschmaklos und ungeniessbar. Das Unerklärliche dieser Erscheinung wurde durch „Gottesbund“ ausgedrückt. Dass man hier später bei ברית an die Rolle dachte, die das Salz als Würze bei der Zubereitung der Speisen spielt, indem es trotz seines schlechten Geschmacks ihnen den rechten Geschmack gibt, zeigt Berachoth 5a, wo zu lesen ist wie folgt: „Mit dem Salze wird ברית in Verbindung gebracht und auch mit Leiden. (In Bezug auf das Salz wird auf unsere Stelle und in Bezug auf Leiden auf Deut. 28, 69 hingewiesen, wo die Androhungen schrecklicher Leiden דברי הברית genannt werden.) Wie das Salz die Speisen schmackhaft macht, so sühnen

die Leiden alle Sünden des Leidenden.“ Von dem üblen Geschmack des Salzes an sich ist in der angeführten Talmudstelle zwar nicht die Rede, aber nur deshalb, weil sich dieser Punkt aus dem Vergleich zwischen Salz und Leiden von selbst ergibt und somit einer besondern Hervorhebung nicht bedarf.

Danach heisst מלח ברית אלהים wörtlich nicht mehr und nicht weniger als „das Salz, mit dem ein Gottesbund besteht“, was nach obiger Erörterung so viel ist wie: das an sich übelschmeckende, aber guten Geschmack gebende Salz.

Hinzuzufügen ist noch, dass was oben über den Ursprung dieses Idiotismus gesagt wurde, nur insoweit gilt, als die Verbindung von ברית mit מלח speziell in Betracht kommt. Der bildliche Gebrauch von ברית zur Bezeichnung unbegreiflicher Umstände und Verhältnisse im Allgemeinen entstand wohl unter dem Einfluss des Glaubens an das Bestehen eines Bundes zwischen Israel und seinem Gotte, als dessen Folge man jede sonst unerklärliche Begebenheit in dessen Geschichte anzusehen gewohnt war.

III.

1. Ueber den Satz תמים יקריבנו וגו׳ sieh die Bemerkung zu 1, 3.

3. Das erstgenannte Fett ist das Fettnetz, das die Eingeweide umhüllt, und das zweite das Fett, das an den Eingeweiden selbst sitzt.

5. Der Ausdruck על העלה, wie er hier vorkommt, ist von je her eine crux interpretum gewesen. Die rabbinische Exegese versteht hier unter עלה die Morgenola, die täglich als Gemeindeopfer dargebracht wurde, und fasst על im Sinne von „folgend auf“, wonach hier die Bestimmung vorläge, kein anderes Opfer vor dem erwähnten Gemeindeopfer auf den Altar zu bringen; vgl. Raši. Aber על kann so temporell nicht gebraucht werden. Denn diese Präposition kann wohl den Zeitpunkt bezeichnen, über den hinaus eine Handlung oder ein Zustand fortgesetzt wird, aber nicht den, nach dem sie anfängt. Das haben wohl die nichtjüdischen Erklärer eingesehen und ziehen daher vor, על räumlich zu fassen, folgen aber den Rabbinen in der Fassung von עלה. Man erhält somit die Verordnung, dass ein gewisses Opfer auf dem Altar über dem Morgenopfer der Gemeinde verbrannt werde. Dagegen lässt sich sprachlich wohl nichts einwenden, aber sachlich ist eine solche Vorschrift ein Ding der Unmöglichkeit. Denn erstens ist uns das betreffende Gemeindeopfer soweit noch ganz unbekannt, weshalb hier darauf

nicht Bezug genommen oder angespielt werden kann, am wenigsten in der angenommenen Weise. Und zweitens wurde kein Opfer über einem anderen verbrannt; vgl. Midrasch rabba Lev. Par. 3, wo erzählt wird, dass ein königliches Opfer warten musste, bis das Taubenopfer eines Armen verbrannt wurde. עלה ist hier im allgemeinen Sinne und der Ausdruck על העלה als nähere Bestimmung zu המזבחה zu fassen. המזבחה על העלה, worin על den zu Ex. 37, 16 angegebenen Sinn hat, ist = auf dem für das Brandopfer bestimmten Altar. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Gen. 29, 3 und franz. bouteille à vin. המזבחה על העלה ist danach Umschreibung von מזבח העלה, wie der Opferaltar zum Unterschied vom Räucheraltar oft genannt wird; vgl. 4, 7. 10. 18. 25. Der Ausdruck ist allerdings ungewöhnlich, wurde aber hier gewählt, um das, namentlich bei folgenden העלה, schwerfällige מִזְבַּחָה, wie der st. constr. von מזבח mit der Accusativendung lauten müsste, zu vermeiden. Das erste אשר, dass auf Missverständnis des Ausdrucks המזבחה על העלה beruht, ist zu streichen. Ueber die weitere Bestimmung על העצים אשר על האש vgl. 1, 8. Das dort hinzugefügte אשר על המזבח ist hier, wo der Altar schon vorher genannt ist, weggelassen. Sam. hat diesen Zusatz sonderbarer Weise auch an dieser Stelle.

6. Ueber den Gebrauch der Präposition in לזבח sieh die Bemerkung zu לעלה 1, 10.

9. Das Suff. in חלבו bezieht sich nicht auf כבש, sondern auf זבח; vgl. Deut 32, 38 und Jes. 43, 24, wie auch die häufige Verbindung חלבי השלמים. In diesem Ausdruck heisst חלב nicht schlechthin Fett wie beidemal gleich darauf, sondern bezeichnet das Beste, die besten Teile. Das Wort, welches in diesem Sinne auch von Vegetabilien gebraucht werden kann, vgl. Num. 18, 12. Ps. 81, 17 und 147, 14, bezeichnet in der Terminologie des Opferkultus in allgemeiner Weise die Abgaben an den Altar und an den Priester, weil diese Abgaben aus den besten Teilen des Ganzen bestanden; vgl. Num. 18, 30. Was auf חלבו folgt bis Ende V. 10 incl., ist epexegetisch dazu.

13. Hinter בני אהרן haben LXX und Sam. hier den gewöhnlichen Zusatz הכהנים, der wohl herzustellen ist; vgl. V. 3. 1. 5. 8. 2, 2.

14. קרבנו mit Suff., das nur auf den Darbringer sich beziehen könnte, ist in diesem Zusammenhang völlig ausgeschlossen, da das, was unmittelbar darauf אשה ליהוה heisst, als keines Menschen קרבן bezeichnet werden kann. Man lese dafür קרבן als st. constr. und

vergleiche zur Verbindung קרבן אשה ליהוה 22, 27. Der so zusammengesetzte Ausdruck ist Prädikatsnomen, während את החלב וגו' das Objekt bildet.

17. Hier wie auch V. 16b ist חלב in dem zu V. 9 angegebenen Sinne zu verstehen. Danach durfte von keinem der Tiere irgend welcher der Teile gegessen werden, die vom Opfertier auf den Altar kamen; vgl. zu 7, 26.

IV.

1. Ueber נפש sieh zu 2, 1. Die Apodosis zu dieser allgemeinen Prothesis bilden V. 4. 14 b. 23 b. 28 b als Nachsätze in der Spezifizierung der Fälle.

2. Die Präposition in מכל ist nicht in partitivem Sinne zu verstehen, sondern gehört zur Konstruktion des vorherg. Verbums. חטא mit מן der Sache heisst sich durch etwas versündigen. Streng genommen, entspricht מן bei dieser Konstruktion dem من البيان der Araber, und חטא מן ist so viel wie hinsichtlich einer Sache fehlen, sich mit Bezug auf sie etwas zu Schulden kommen lassen; vgl. 5, 15 und sieh zu Jer. 51, 5. ועשה ist gegen die Accente zu dem Vorhergehenden zu ziehen. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wenn jemand sündigt gegen irgend welche der Vorschriften JHVHs betreffend Dinge, die man nicht tun darf, die er aber tut; vgl. V. 13. 22. 27. 5, 17. Die Präposition in מאחת ist in demselben Sinne wie im vorhergehenden מכל zu verstehen und מאחת מהנה nötige Epexegese zu מכל מצות יהוה, um dessen kollektiver Fassung vorzubeugen. Gewöhnlich wird מאחת hier wiedergegeben „irgend ein", und die Wörterbücher und Grammatiken geben an, das מן vor אחד diesem die Bedeutung von „ullus" gibt. Dies ist jedoch nicht wahr. Im Arabischen wird من so gebraucht, aber auch da ausschliesslich in verneinten Sätzen und in rhetorischen Fragen, die virtuell einer Verneinung gleichkommen, sonst nicht. Im Hebräischen jedoch wird מן unter keinen Umständen so gebraucht; vgl. zu Deut. 15, 7 und Ez. 18, 10.

3. לאשמת העם ist Erklärung, aber nicht Beschränkung. Mit anderen Worten, es gibt kein Vergehen des Hohenpriesters, das nicht auch dem Volke als Schuld angerechnet würde. Dies erklärt sich aus den Zeitverhältnissen. Denn zur Zeit dieser priesterlichen Gesetzgebung war das Königtum in Israel beseitigt worden, und der Hohepriester hatte im theokratischen Staate königliche Würde. Für des Königs Sünden aber wurde das Volk von jeher mit ver-

antwortlich gemacht. Aus diesem Grunde ist nicht nur des Hohenpriesters Sündopfer aus derselben Tiergattung wie das der Gemeinde, sondern es sind auch die Riten bei der Darbringung danz die nämlichen in beiden Fällen; vgl. V. 3 b—12 mit V. 13—21.

5. Bei der Darbringung seines eigenen Sündopfers wie auch des Gemeindesündopfers muss der Hohepriester selber fungieren, weil deren Blut nach V. 6, 7. 16, 17 auf den Räucheraltar gesprengt wurde, dem ein gemeiner Priester nicht nahe kommen darf.

6. ושבל הכהן את אצבעו בדם nach מן הדם scheint andeuten zu wollen, dass der Priester bei jedesmaligem Sprengen immer wieder den Finger ins Blut eintauchen muss; vgl. Sifrâ zur Stelle und Sifrê zu Num. 19, 4.

8. Ueber חלב im ersten Helbvers vgl. zu 3, 9. Auch hier ist את החלב וגו׳ epexegetisch.

11. Ueber die Bedeutung von פרש sieh die Bemerkung zu Ex. 29, 14.

12. מקום טהור fasst Haupt als Euphemismus für „unreiner Ort.“ Allein die Gesetzessprache bedient sich keiner Euphemismen. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass das Gesetz einen bestimmt unreinen Ort für das Verbrennen der Ueberreste des Stieres verlangt. Vielmehr muss man voraussetzen, dass, wie nach Num. 5, 2 für die Aussätzigen und sonst levitisch unreinen Personen, irgend ein Ort ausserhalb des Lagers genügt. Der Ausdruck ist wie gewöhnlich, nur in etwas weiterem Sinne zu verstehen. An dem Ablagerungsort der Altarasche wurden nach Jer. 31, 40 auch allerlei Aeser abgelagert. Unsere Verordnung fordert daher, dass das Fell und Fleisch des Stieres zwar an jener Stätte, aber, weil es sich doch um Ueberreste eines Opfers hohen Grades handelt, an einem Flecken davon verbrannt werden, der von Aesern und dergleichen frei ist.

13. עיני העדה ist = Wächter der Gemeinde, d. i., ihre Führer; vgl. Midrasch rabba zu Ct. 1, 15. Ebenso wird im Arab. عَيْن gebraucht.

20. Der Relativsatz ist hier mit dem Folgenden, nicht mit dem Vorherg. zu verbinden. Durch solche Verbindung wird der diesem Relativsatz vorangehende Satz für uns Occidentalen nicht recht verständlich und völlig überflüssig, nicht aber für den Hebräer. Im Hebräischen gibt der an der Spitze stehende, den Gedanken nicht erschöpfende Satz, der aber gleich darauf ergänzt und vervollständigt wird, dem Ganzen einen eigentümlichen besondern

Nachdruck; vgl. die Ausdrucksweise in den Berichten über den Vollzug eines Befehls Gen. 6, 22. Ex, 7, 6. 12, 50 und Num. 8, 20, an allen welchen Stellen der Relativsatz nicht nur vom Vorhergehenden durch Athnach getrennt ist, sondern ihm auch, wie hier, ein korrelater Nachsatz folgt, sodass er nur mit dem Folgenden verbunden werden kann. Der Ausdruck פר החטאת, den man lächerlicher Weise zu übersetzen pflegt „sein eigener Sündopferfarr" — als ob vorausgesetzt wäre, dass jeder Hohepriester beide Fälle erleben würde! — ist hier, da auch der in Rede stehende Farre ein Sündopfer ist, keine hinreichende nähere Bestimmung. Es ist הראשון nach החטאת ausgefallen; vgl. die folgende Bemerkung. Ueber סלח, welches in Kal nur Gott und niemals einen Menschen zum Subjekt haben kann, vgl. K. zu Ps. 130, 4. Niph. dieses Verbums kommt nur in Verbindung mit dem Opferritus vor, und ist niemals passiv, sondern stets reflexiv und hat הכהן zum Subjekt. Die Kappara, welche eben nur im Vollziehen der vorgeschriebenen Riten besteht, vollzieht der Priester; die Selicha bewirken kann er nicht. Um die Selicha kann sich der Priester nur mühen. Dieses Mühen um die Selicha wird durch Niph. von סלח ausgedrückt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. נשאל = sich mühen, etwas zu erbitten. Doch muss man sich dieses Mühen nicht als eine besondere Handlung denken. Indem er die Opferriten in der vorgeschriebenen Weise vollzieht, müht sich der Priester, die Vergebung zu bewirken.

21. Ganz beispiellos ist der Ausdruck הראשון in dem Sinne, den er hier hat. Denn unser Farre ist nicht Mitopfer des anderen, von dem V. 3—12 die Rede war, und der hier so bezeichnet wird. Jeder der beiden Farren wird für einen besondern und verschiedenen Fall vorgeschrieben. Wenn es daher hier mit Bezug auf jenen Farren הפר הראשון heisst, so kann dies nur so viel sein wie: der obenerwähnte oder erstgenannte Farre. Dieser Gebrauch von ראשון ist aber aus dem A. T. nicht zu belegen; vgl. jedoch zu V. 20.

22. Hier und in dem ähnlichen Falle V. 27 bildet das Schlusswort die Apodosis, und ואשם ist = so lastet auf ihm eine Schuld. Zu dieser Fassung wird man durch das unmittelbar darauf Folgende gezwungen, welches sonst nicht zu erklären ist.

23. Wenn man hier bei dem zweiten Halbvers die Apodosis anfangen lässt, wie gemeinhin geschieht, dann ist der Gebrauch von או an der Spitze völlig unerklärlich. Nach Buhl, der sonderbarer Weise diesen Fall dem Ex. 21, 36 gleichstellt, führt die fragliche Partikel hier einen Unterfall des Hauptfalls ein. Allein dann

müsste das Wörtchen an der Spitze des vorherg. Verses stehen, der als Unterfall von V. 2 angesehen werden könnte. Wenn man dagegen das Schlusswort in V. 22 als Apodosis fasst, dann hat או wie Jes. 27, 5 und wie das arab. أو restriktive Bedeutung und der Sinn des Satzes im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden der: so lastet auf ihm eine Schuld, es sei denn dass u. s. w. Danach gestaltet sich dieser Fall naturgemäss anders als der vorhergehende. Jener Fall betrifft die ganze Gemeinde, die unmöglich eine Schuld, nachdem sie sich deren bewusst geworden, auf sich sitzen lassen kann, wenn sie durch ein einziges Opfer zu sühnen ist. Hier aber handelt es sich um die Sünde eines einzelnen Menschen. Bei dem Einzelnen kann es auch vorkommen, dass er aus Geiz das Opfer unterlässt. Danach ergeben sich hier zwei Fälle, nämlich der Fall, wo das Opfer unterlassen wird und die Schuld bleibt, und der Fall, wo die Schuld durch die Darbringung des vorgeschriebenen Opfers getilgt wird.

27. Ueber ואשם sieh die Bemerkung zu V. 22.

28. Fasse או hier wie V. 23. Der ganzen Gemeinde wie auch dem Hohenpriester und einem Fürsten gestatten es ihre Mittel, einen Stier zu opfern. Vom einzelnen gemeinen Mann wird rücksichtsvoll nur eine Ziege verlangt, deren Darbringung mit geringern Kosten verbunden ist. Für תמימה נקבה haben LXX und Sam. umgekehrt נקבה תמימה. Dies zeigt jedenfalls, dass der Text hier für die Alten nicht feststand. Mir scheint נקבה an dieser Stelle überhaupt nicht ursprünglich zu sein und darum zu streichen. Das Wort ist hier nach שעירת עזים völlig überflüssig. Anders 5, 6, wo die Aufeinanderfolge der beiden Ausdrücke eine andere ist.

33. שחט mit ל zur Bezeichnung eines Prädikatsnomens oder Produktaccusativs ist unhebräisch. Wenigstens lässt sich diese Konstruktion des Verbums nicht belegen. Hier ist eine solche Konstruktion schon deshalb unmöglich, weil das Prädikatsnomen oder der Produktacc. dem Ausdruck nach mit dem Objekt identisch ist. Denn in keiner Sprache wäre so etwas wie „das Sündopfer zum Sündopfer schlachten“ sagbar. Für אתה לחטאת ist daher את החטאת zu lesen und V. 29 zu vergleichen. Die Korruption ist durch irgendeinen wie ל aussehenden Klecks entstanden, der sich in der Vorlage zwischen ה und ח befand.

35. המזבחה על אשי יהוה ist nach der Bemerkung zu 3, 5 zu verstehen und = auf dem für die אשי יהוה bestimmten Altar. אשה umfasst also das Rauchopfer nicht; denn sonst würde diese nähere

Bestimmung den gemeinten Altar von dem Räucheraltar nicht unterscheiden. Durch diesen Umstand gewinnt unsere an einer frühern Stelle ausgesprochene Vermutung, dass אשה mit אש nichts zu tun hat, an Wahrscheinlichkeit.

V.

1. Für die Perfekta ראה und ידע ist רֹאֶה, respekt. יֹדֵעַ zu lesen und Ex. 22, 9 zu vergleichen. Während רֹאֶה Augenzeuge heisst, beschreibt יֹדֵעַ den Betreffenden als solchen, der Indizienbeweise liefern kann.

2. Selbstverständlich besteht die Schuld in diesem Falle nicht in der Unterlassung der gesetzlich vorgeschriebenen Reinigung, sondern darin, dass der Betreffende im unreinen Zustand mit Heiligtümern in Berührung kam. Diese Berührung ist aber merkwürdiger Weise bloss durch והעלם ממנו leichthin angedeutet. Im zweiten Halbvers ist für טמא wohl ידע zu lesen. vgl. V. 3 und 4.

5. Der zweite Halbvers ist Fortsetzung des Vordersatzes, und der Nachsatz beginnt erst mit dem folgenden Verse. Der Sinn des Ganzen ist danach der: wenn er sich einer dieser Sachen schuldig fühlt und sich gesteht, dass er darin gefehlt. Es ist hier also nicht vom Sündenbekenntnis bei der Darbringung der Opfer die Rede; sieh zu Num. 5, 7.

4. Für לבטא ist entschieden וּבָטָא als Perf. consec. zu lesen. Die Korruption entstand unter dem Einflnss der folg. Infinitive. Ueber den Uebergang von Fem. zum Masc. vgl. V. 1. 2. 2, 1. 4, 2.

7. Subjekt zu והביא ist אשר חטא und der Sinn des Satzes der: so soll derjenige, der die Sünde begangen hat, bringen. Ueber die Konstruktion vgl. zu Gen. 34, 13. Die Vorausnahme des Suff. in אשמו, obgleich sonst so etwas fleissig vermieden wird, ist hier statthaft, weil der Betreffende eigentlich im Vorherg. bereits genannt wurde und hier nur eine andere Bezeichnung erhält. Die Bezeichnung אשר חטא ist für den Betreffenden hier und V. 14 gewählt, weil in diesen beiden Unterfällen an die Stelle des אשם des Hauptfalls eine חטאת tritt.

Für אשמו ist hier übrigens קרבנו zu lesen und V. 11 zu vergleichen. אשמו ist an dieser Stelle deshalb nicht richtig, weil das Opfer in diesem Falle kein אשם ist.

12. Ueber den Sinn von המזבחה על אשי יהוה sieh die Bemerkung zu 4, 35.

13. Die ausdrückliche Vorschrift, dass dieses Mehlopfer nach Abhub der Askara wie der Rest anderer Mehlopfer dem Priester zufallen soll, ist hier nötig, weil man sonst denken könnte, dass es aus Rücksicht auf die Armut des Darbringers diesem gehören, oder dass es als Ersatz für das eigentlich erforderliche Schaf, wovon die Abgaben an den Altar viel grösser sind, auf den Altar kommen sollte.

15. מעל heisst niemals veruntreuen, sondern stets nur seine Pflicht ausser Acht lassen, pflichtvergessen handeln. Das Verbum, das intransitiv ist und seine Beziehung zu einem persönlichen oder sächlichen Objekt nur mittelst ב ausdrücken kann, ist hier wie auch Jos. 7, 1. 22, 20 terminus techn. und bezeichnet das Brauchen oder Verbrauchen eines JHVH geweihten Gegenstandes für Privatzwecke. Hierüber hat der Talmud einen ganzen Traktat, und der heisst מְעִילָה. Die Präposition in מקדשי ist nicht partitiv zu verstehen, sondern gehört zur Konstruktion von חטא; vgl. zu 4, 2. Das Suff. in בערכך beziehen die Erklärer auf den hier angeredeten Moses, und weil dieses Suff. 27, 23 bei demselben Nomen mit dem Artikel vorkommt, nimmt man an, dass dasselbe in Folge der häufigen Verwendung der Formel teilweise zur vollständigen Bedeutungslosigkeit herabgesunken sei. Aber so etwas wäre höchstens bei einem Suff. der dritten Person möglich, nicht bei der zweiten. Ferner, wenn dieses ך wirklich Suffix wäre, hätte irgend eine der alten Versionen den Versuch machen müssen, dasselbe auf irgend eine Weise zum Ausdruck zu bringen, was aber nicht der Fall ist. Nach meiner Aussicht ist das Wort בערכך zu sprechen und ך darin stammhaft. ערכָּךְ, im st. constr. ערכֵּךְ, mit Reduplizierung des dritten Radikals nach der Form von רעֲנָן und שאנן, bezeichnet die Berechnung des Sekel wie sie für Sachen und Geschäfte des Heiligtums vorgeschrieben ist; vgl. zu Ex. 30, 13. Der Ausdruck ist späten Ursprungs, sonst würde er auch an letzterer Stelle gebraucht sein. Das Ganze von בערכך an bis הקדש incl. ist aber an dieser Stelle zu streichen. Denn das Gesetz kann wohl, wie wir eben sahen, mit Rücksicht auf die Vermögensverhältnisse der betreffenden Person ihr die Wahl aus mehreren Opfergegenständen frei stellen, aber dass das Gesetz den Wert eines seiner Art nach bestimmten Opfertiers der Bemessung irgend einer Autorität überlassen sollte, ist ganz undenkbar. Ausserdem wäre danach die Weglassung eines Zahlworts bei שקלים unerklärlich. Denn der rabbinische Grundsatz, wonach der Plural שקלים ohne Zahlwort zwei Sekel als die geringste

Mehrzahl dieser Münze bezeichnen kann, vgl. Kerithoth 10 b, ist rein aus der Luft gegriffen und gegen den Sprachgebrauch.

16. Hier ist das nach V. 15 verschlagene בערכך כסף שקלים unmittelbar hinter ישלם einzuschalten und בשקל הקדש לאשם, das durch Missverständnis des Vorhergehenden entstanden, zu streichen. Ersterer Ausdruck ist nähere Bestimmung zu ישלם und besagt, dass bei der Ersatzleistung die Berechnung des Silbersekel die höhere, in Sachen und Geschäften des Heiligtums übliche sein soll.

17. ואם נפש כי ist unhebräisch. Für ואם ist או zu lesen und über או כי 13, 16 und besonders 13, 24 zu vergleichen. Die Konjunktion entstand durch Dittographie aus dem Vorherg. und אם aus או dadurch, dass zuerst Waw wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben irrtümlich wegfiel, worauf das verwaiste Aleph nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. Der Fall ist nicht ganz klar, war es auch für die alten Rabbinen nicht, weshalb in Sifrâ darüber gestritten wird; aber mit dem Vorherg. hat er nichts zu tun. Im unmittelbar Vorherg. war vom Missbrauch der Heiligtümer JHVHs die Rede; hier dagegen scheint es sich um irgend ein religiöses Vergehen zu handeln, dessen der Betreffende sich nicht vollkommen bewusst ist, aber auf den blossen Zweifel hin ein Opfer bringt. Von Ersatz ist hier nicht die Rede, weil es sich, wie bereits gesagt, um ein rein religiöses Vergehen, z. B. die Entweihung des Sabbaths, und nicht um irgend welche Veruntreuung von Eigentum handelt.

18. Auch an dieser Stelle ist בערכך sinnlos und darum zu streichen. Der zu streichende Ausdruck ist hier eingedrungen nach der Korruption in V. 15.

21. Der מעל ביהוה besteht in diesem Falle nicht in dem Unrecht gegen den Nächsten, sondern in dem falschen Eid bei JHVH, den der Täter beim Ableugnen der Tat leistete; vgl. V. 24. Von פקדון unterscheidet sich תשומת יד dadurch, dass es mehr ein Darlehn als ein Depositum ist. Der פקדון ist lediglich zur Aufbewahrung gegeben, ohne Erlaubnis des Gebrauchs; die תשומת יד dagegen darf gebraucht und sogar verbraucht und ersetzt werden; vgl. Sifrâ. גָּזַל heisst jemandem das Seine entreissen, עָשַׁק dagegen jemandem das, was ihm zukommt, vorenthalten. Ungefähr so unterscheiden sich auch die von diesen beiden Verben abgeleiteten Substantiva. Für בגזל liest man übrigens viel besser גָּזֵל.

23. ואשם ist hier nicht von der objektiven Schuld, sondern vom subjektiven Schuldgefühl zu verstehen. Der Ausdruck ist in

diesem Sinne synonym von נִחַם (Niph.) von dem er sich so unterscheidet, dass bei diesem die Reue von aussen her, d. i. durch das Betragen eines andern kommt, während bei jenem die bereute Tat als an sich schlecht erkannt und darum bereut wird; vgl. K. zu Ps. 34, 22. והשיב וגו׳ ist Fortsetzung der Prothesis, die sich bis in den folg. Vers erstreckt, und der Sinn ist der: und er bereut es und will Ersatz leisten u. s. w.

24. Mit ושלם fängt die Apodosis an. Dass ראש nie Summe, Gesamtzahl oder Zahl heisst, ist schon früher mehrmals bemerkt worden. Das Wort heisst, wie arab. رأس, unter anderem Kapital, zum Unterschied von anwachsenden Zinsen. Hier bezeichnet der Ausdruck den eigentlichen Betrag der Uebervorteilung, zum Unterschied von dem als Strafgeld dazukommenden Fünftel, das gleichsam die Zinsen darstellt; vgl. Sifrê zu Num. 5, 7. ביום אשמתו will nicht urgiert sein. Der Ausdruck besagt nur, dass der Ersatz nicht später als bis zum Tage, an dem das Schuldopfer dargebracht wird, geleistet werden muss, nicht aber dass beides an demselben Tage geschehen soll.

25. Ueber בערכך sieh zu V. 18. Auch hier ist der Ausdruck wie dort zu streichen.

VI.

1. מוקדה ist מוֹקֵד mit der Endung â, die den dem Hebräischen eigenen sehr umfassenden casus obliquus bezeichnet. Dieser casus hängt nach der Bemerkung zu Gen. 1, 30 von der Präposition על ab. Andere fassen hier die Endsilbe als Suff. fem. mit weggefallenem Mappik. Mir aber scheint die Beziehung des מוקד auf die עלה unpassend. Ein Subst. fem. מוקדה, das man auf Grund unserer Stelle bis vor Kurzem annahm, hat die Sprache nicht. מוקד bezeichnet Jes. 33, 14 den Brand und Ps. 102, 4 die Brandstätte. Hier ist letztere gemeint.

Aus dem zweiten Halbvers liest die rabbinische Exegese hier heraus, dass die Abendola zu irgend einer Stunde in der Nacht geopfert werden kann; vgl. Mischna Megilla 2, 6 und die Gemara 21 a. Aber tatsächlich enthalten diese Worte nur die Vorschrift, dass die Fettasche der am Abend geopferten Ola die ganze Nacht über dem Feuer auf dem Altar gelassen und erst am folgenden Morgen entfernt werden soll. Die Entfernung der Fettasche war am Morgen nach V. 3 die allererste priesterliche Verrichtung.

3. Obgleich in der Poesie und in der gehobenen Sprache der Propheten ein durch ein Suff. determiniertes Substantiv zuweilen durch ein anderes Nomen nach einer andern Seite hin näher bestimmt wird, so ist doch eine solche Konstruktion in einer nüchternen Gesetzesvorschrift kaum denkbar. Aus diesem Grunde ist für מדו nach Sam. מדי — sprich מִדֵּי oder מַדֵּי — als st. constr. Pl. zu lesen. Ueber den Gebrauch des Pl. vgl. Ri. 3, 16. 1 Sam. 4, 12 und 18, 4. Diese Lesart ist schon deshalb vorzuziehen, weil von dem fraglichen Nomen der Sing. sonst nicht vorkommt; vgl. zu 2 Sam. 20, 8. Für על ist מֵעַל zu lesen und dieses mit הרים zu verbinden.

4. Ueber מקום טהור ist die Bemerkung zu 4, 12 zu vergleichen. Auch die Fettasche des Altars soll als Opferüberreste nicht neben Aesern und dergleichen abgelagert werden.

8. Für ממנו bietet Sam. ממנה, doch kann die Recepta neutrisch im Sinne von „davon" gefasst werden; vgl. 27, 9.

10. Der Satz חלקם נתתי וגו׳ ist Motivierung des Vorhergehenden. Weil der Ueberrest der priesterliche Anteil an der Mincha ist, darum darf er ebenso wenig wie diese selbst gesäuert zubereitet werden; vgl. 2, 11. נתתי, ohne Beziehung zu einem indirekten Objekt, heisst nicht ich gebe, sondern ich habe gemacht oder ich mache. Eine Sache zu jemandes Teil machen ist sie als solchen bestimmen. Für חלקם liest man übrigens besser חֻקָּם. Ueber den Ausdruck חקם נתתי vgl. die Anmerkung zu 10, 14.

11. כל זכר schliesst einerseits solche Priester ein, die wegen eines körperlichen Gebrechens zum Dienste am Altar nicht zugelassen werden, vgl. 21, 21. 22, andererseits schliesst der Ausdruck die weiblichen Glieder der priesterlichen Familien aus. Der Ausschluss der Frauen liegt in dem nackten Ausdruck, ohne dass die Hinzufügung eines beschränkenden „nur" nötig wäre; vgl. zu Gen. 42, 36. Was den Einschluss der mit körperlichen Gebrechen behafteten Priester anbelangt, so birgt zwar זכר in der gehobenen Sprache der Propheten in sich den Nebenbegriff des Vollkommenen, vgl. zu Mal. 1, 14, doch ist dies eine Finesse, mit der die Gesetzessprache sich nicht abgibt. Im zweiten Halbvers ist כל אשר sächlich zu fassen, vgl. V. 20, und בהם auf אשי יהוה zu beziehen. יקדש ist = wird tabu; vgl. zu Ex. 29, 34.

13. Unter בניו sind nicht die Söhne Ahrons zu verstehen, die jetzt unter ihm als gemeine Priester im Amte sind, sondern diejenigen seiner Nachkommen, die in der Zukunft an seiner Statt das Hohepriesteramt bekleiden werden; vgl. V. 15. Die Zeit-

angabe ביום המשח אתו hat man neuerdings als in Widerspruch stehend mit dem darauf folgenden מנחת תמיד für einen spätern Zusatz erklärt, der auf Missverständnis von V. 15 beruhen soll. Aber wer das behauptet, hat diese Zeitangabe nicht verstanden. Denn in dieser Zeitangabe bezieht sich אתו nicht auf den jedesmaligen Hohenpriester, sondern auf Aharon, und wie Gen. 40, 20 יום הלדת את פרעה nicht den Tag bezeichnet, an dem der Pharao das Licht der Welt erblickte, sondern den entsprechenden Tag in einem der spätern Jahre, an dem das Ereignis gefeiert wurde, so bezeichnet auch hier יום המשח אתו den Tag in jedem der folgenden Jahre, der dem Tage, an dem Aharon weiland gesalbt wurde, entspricht. Der Salbungstag des Hohenpriesters wurde also alljährlich durch das hier vorgeschriebene Mehlopfer gefeiert. Ein so alljährlich an demselben Tage dargebrachtes Opfer kann sehr gut מנחת תמיד genannt werden; vgl. K. zu Ps. 141, 2 die Bemerkung über תכון. Der Tag wird hier als bekannt vorausgesetzt. Denn die Salbung Aharons fand nach 8, 12 an demselben Tage statt, an dem das Heiligtum zum erstenmal errichtet wurde, und das war nach Ex. 40, 2 am Neumond des ersten Monats. Im Talmud wird jedoch überall vorausgesetzt, dass diese Mincha täglich dargebracht wurde. Auch Josephus spricht davon wie von einem täglichen Opfer, was ebenfalls zeigt, dass man schon sehr früh hier die Sache missverstand.

14. Das widersinnige תפיני ist eine Korruption aus תֹּפֶנָּה = תֹּאפֶנָּה, einer Variante zum vorhergehenden תביאנה; vgl. Menachoth 50 b gegen Ende. Für פתים ist חֲבַתִּים zu lesen; vgl. Mischna Menachoth 4, 5, wo unsere Mincha חבתי כהן גדול genannt wird, was sicherlich nicht bloss wegen מחבת geschieht. Die letztere Korruption entstand nachdem ח wegen der Aehnlichkeit mit dem vorhergehenden Buchstaben irrtümlich weggefallen. Andere behalten פתים bei und lesen nach Syr. תְּפֻתֶּנָּה für תפני, aber danach gestaltet sich das Ganze unhebräisch.

15. המשיח תחתיו ist unhebräisch. Für המשיח ist המשוח als Partizip pass. zu lesen. יעשה אתה ist = soll ihre Kosten bestreiten, eigentlich soll sie anschaffen. Von der Opferung würde es wie immer יקטיר oder יקריב heissen. Ueber diese Bedeutung von עשה vgl. Gen. 12, 5 und besonders zu 1 K. 1, 5. Auch nach Josephus Ant. III 10, 7 genügte es, dass der Hohepriester die Kosten dieser Mincha trug, ohne dass er bei deren Opferung selber zu fungieren hätte.

20. Für עליה hat Sam. עליו; doch ist die Recepta vorzuziehen. Das Suff. bezieht sich nicht auf das Kleid, denn בגד ist masc. ge-

neris, sondern auf die bespritzte Stelle daran, und die Beziehung auf diese, die doppelt unbestimmt ist, wird neutrisch gefasst; daher das Suff. fem. Danach ist aber auch das darauf folg. Wort תֻּכַּבֵּס oder תֻּכַּבֵּס als Hothp. zu sprechen; vgl. V. 21, wo alles, was mit den mit dem Sündopfer in Berührung gekommenen Gefässen geschehen muss, um die Berührung zu neutralisieren, passivisch ausgedrückt ist. Zur Verbalform vgl. 13, 55. 56.

VII.

3. Ueber חלבו und die grammatische Beziehung des zweiten Halbverses und des folg. Verses zu diesem Ausdruck vgl. zu 3, 9.

8. עלת איש ist = das Ganzopfer eines andern, eigentlich eines Mannes, der nicht der כהן selber ist; vgl. zu 19, 20. 20, 10 Deut. 3, 11 und Ez. 24, 17 und über das Sprachgesetz, das diesem Gebrauch von איש zu Grunde liegt, zu Gen. 3, 2. Wegen dieser Ausschliessung des Priesters wird der Ausdruck עלת איש bis zu einem gewissen Grade determiniert und kann daher את vor sich haben. Hieraus folgt, dass das Fell einer priesterlichen Ola mitverbrannt wurde, wie auch von der priesterlichen Mincha nach 6, 16 alles auf dem Altar in Rauch aufgehen musste.

11. Ziehe den zweiten Halbvers zum Folgenden. Als Beschreibung des Vorherg. auf זבח השלמים bezogen, wäre der Satz vollends überflüssig; vgl. V. 1, wo beim Schuldopfer eine solche Beschreibung fehlt.

12. Nach der vorherg. Bemerkung ist אשר יקריב = המקריב, und das Objekt zu יקריב ergänzt sich aus dem Vorherg. Der Sinn des Ganzen ist dann der: wer es (das Schlamimopfer) JHVH darbringt — wenn er es als Dankopfer darbringt u. s. w. Ueber die Konstruktion vgl. zu V. 18.

15. Das Suff. in קרבנו bezieht sich auf זבח. Der Ausdruck ביום קרבנו zeigt, dass קרבן Verbalkraft hat, weshalb ביום קרבנו so viel ist wie ביום הקריבו in V. 16; vgl. zu 1, 10. Was die Sache anbelangt, so ist zu beachten, dass das Gesetz hier nicht wie V. 17. 8, 32. 19, 6 und Ex. 29, 34 sich damit begnügt, das Verbrennen des etwa zurückgebliebenen Fleisches vorzuschreiben, sondern positiv verbietet, vom Fleisch übrig zu lassen. Dies erklärt sich aus dem Charakter des in Rede stehenden Opfers. Denn das Zurücklassen zubereiteter Speisen von einem Tage für den andern zeugt, wonicht von gedrückten Verhältnissen, so doch von Mangel an Behäbigkeit und Unsicherheit der Existenz. Ein solches Gefühl der Unsicherheit

und eine solche Aengstlichkeit darf aber der an den Tag nicht legen, der soeben JHVH ein Dankopfer dargebracht hat. Er würde sich dadurch als Heuchler zeigen. Auch beim Passahopfer Ex. 12,10 ist dasselbe Verbot so zu erklären. Denn jenes Verbot gilt nicht für die Zukunft — von dem künftigen Passahopfar ist dort erst weiter unten V. 43—48 die Rede, wo unser Verbot fehlt — sondern für die erste Passahfeier, die in Aegypten stattfand. Bei jener grossen Vorfeier der Befreiung sollte man sich die Freude über die bevorstehende Erlösung nicht durch ängstliche Sorge für morgen verleiden lassen.

16. Für וממחרת והנותר ist mit anderer Wortabteilung וממחרתו הנותר zu lesen und das Suff. auf יום קרבנו zu beziehen.

18. לא ירצה ist = so wird es nicht angerechnet werden; vgl. zu 1, 4. המקריב אתו ist Subjekt zu לא יחשב לו. Der Satz המקריב אתו וגו' ist epexegetisch, vielleicht nur Glosse, zu לא ירצה.

19. Dem ersten durch den Relativsatz näher beschriebenen בשר gegenübergestellt, bezeichnet das zweite nach dem zu Gen. 3, 2 erörterten Sprachgesetz das Fleisch unter allen andern Umständen mit Ausnahme der im Vorherg. beschriebenen.

21. Während die Berührung eines Menschen unter Umständen auch bei dessen Leben verunreinigen kann, verunreinigt die בהמה טמאה וגו' nur als Kadaver; vgl, 11, 8. 27. 31. 32. Danach ist die Ausdrucksweise hier wie 11,26 nachlässig. Für שקץ ist entschieden nach den meisten der alten Versionen einschliesslich Onkelos שרץ zu lesen. שקץ טמא wäre eine Tautologie, da שקץ an sich nach 11, 10 ein unreines kleines Tier bezeichnet. Dagegen umfasst שרץ auch die reinen kleinen Tiere; vgl. 11, 21.

23. Nach der Bemerkung zu 3, 9 beschränkt sich dieses Verbot nicht auf das Fett, d. i. auf das Inschlicht oder den Talg, sondern erstreckt sich auf alles, was vom Schlamimopfer auf dem Altar verbrannt wurde, also auf den Fettschwanz, die Nieren und das Leberfett oder was immer mit היתרת על הכבד gemeint ist. Im Talmud wird unser Verbot jedoch nicht so verstanden. Auch eine gewisse indirekte Beschränkung dieses Verbots, die sogleich nachgewiesen werden wird, ist von den Rabbinen ausser Acht gelassen worden.

26. כל in וכל דם schliesst die Beschränkung des unmittelbar vorherg. Verbots auf die Tierarten, von denen JHVH ein Opfer dargebracht werden kann, hier aus. Ebenso schliesst hier der Ausdruck בכל מושבתיכם, der dort fehlt, eine andere, indirekte Beschrän-

kung jenes Verbots für dieses aus. Der Genuss von חלב und Blut ist verboten, weil sie beide JHVHs Teil am Tiere sind. Was vom Opfertier auf den Altar kommt, das darf von einem im Hause geschlachteten Tiere nicht gegessen werden. Der ursprüngliche, den beiden Fällen gemeinsame Grund lag in der Fürsorge für den Opferkultus. Die עלה wurde ganz auf dem Altar verbrannt, und von חטאת und אשם fiel das Fleisch dem Priester zu. Diese drei Opferarten, von denen der Darbringer nichts geniessen durfte, kamen natürlicher Weise nicht häufig vor. Die Schlamimopfer, die nach Abhub der geringen Abgaben an Altar und Priester vom Darbringer und seinen Freunden verzehrt wurden, bildeten fast die einzige Opferart, auf die der Kultus so zu sagen angewiesen war, und diese beiden Verbote sollten das Vorkommen dieser Opferart häufiger machen, da dabei vorausgesetzt wurde, dass man das, was man ohnehin selber nicht essen darf, nicht leicht dem Altare missgönnen, sondern vielmehr, statt ein Tier im Hause zu schlachten, es als Schlamimopfer darbringen wird. Danach versteht es sich von selbst, dass das betreffende Verbot für Zeiten, wo es aus Mangel an einer von JHVH geweihten Stätte keinen Opferkultus gibt, und auch sonst für Israeliten, die in fremden Ländern in grosser Entfernung vom Heiligtum leben, sodass ihnen das Opfern fast unmöglich ist, keine Geltung hat. Und so will auch ohne Zweifel das Verbot mit Bezug auf חלב verstanden sein. In Bezug auf das Blut aber scheint bei dem Verbot ausser dem kultischen auch ein ethischer Grund mitzuwirken. Der Genuss von Blut, glaubte man, sei brutal, stumpfe das Gefühl für ein lebendes Wesen ab und könne daher leicht zu Blutvergiessen führen. Aus diesem ethischen Grunde ist beim Verbot des Blutgenusses בכל מושבתיכם hinzugefügt, wodurch diesem Verbote, im Unterschied vom vorhergehenden, auch in den Fällen, wo das kultische Motiv nicht besteht, Geltung gesichert wird.

31. Unter לאהרן ולבניו ist für die Zukunft die ganze zur Zeit im Heiligtum diensttuende Priesterabteilung zu verstehen. Dieser fiel die Brust zu; sieh die folg. Bemerkugg.

32. Im Unterschied von V. 31 heisst es hier לכהן, nicht לאהרן ולבניו, um den einen Priester zu bezeichnen, der bei der Darbringung des betreffenden Opfers fungiert; vgl. V. 33. Dem fungierenden Priester allein fiel der rechte Schenkel zu. Und nur mit dem Deputat der ganzen zur Zeit diensttuenden Priesterabteilung wurde die Zeremonie der Tenupha vorgenommen, aber nicht auch mit dem

Deputat des fungierenden Priesters. Dieser erhält sein Deputat gewissermassen als Lohn für die geleisteten Dienste; die andern Priester aber erhalten das ihre als amtliches Emolument, ohne direkt ein Aequivalent dafür zu geben. Der fungierende Priester erhält daher seinen Teil vom Darbringer, die andern Priester dagegen erhalten ihren von JHVH selbst; darum muss letzteres, nicht ersteres der Tenupha unterworfen werden.

33. מנה bezeichnet in der älteren Sprache ohne Ausnahme die einem zukommende Ration, namentlich an Fleisch. Erst später erhält das Wort die umfassendere Bedeutung „Gabe an Fleisch" und sonstigen Speisen schlechtweg.

35. מָשׁחה ist eigentlich Verbalnomen; daher ביום הקריב als Zeitangabe dazu. Der Ausdruck heisst nicht Anteil schlechthin. Wie käme ihm auch diese Bedeutung? Zum bessern Verständnis dieses Arsdrucks, wie er hier gebraucht ist, muss man die Bedeutung, welche die Salbung im A. T. hat, richtig verstehen.

Schon die alten Rabbinen haben richtig bemerkt, dass, besonders soweit das mehr jüdische Juda in Betracht kommt, nur Gründer neuer Dynastien gesalbt wurden, und dass im Falle eines Königssohns die Salbung nur dann stattfand, wenn ihm der Thron von einem Prätendenten streitig gemacht wurde; vgl. Kerithoth 6b. Hierzu mag noch hinzugefügt werden, dass David dreimal gesalbt wurde, einmal auf Befehl und im Namen JHVHs, dann vom Hause Juda und endlich von ganz Israel; vgl. 1 Sam. 16, 13. 2 Sam. 2, 4 und 5, 3. Ferner ist für die Bedeutung der Salbung die Tatsache hervorzuheben, dass Saul, trotzdem dass nach 1 Sam. 15, 11 JHVH seine Salbung gereute, dennoch nicht abgesetzt wurde, und dass sogar sein Sohn nach ihm bis zu seinem Tode König von Israel blieb. Aus alle dem folgt, dass einerseits die Salbung Willenskundgebung des Wählers war, weshalb es keine Salbung ohne Wahl gab — denn nicht nur bei Erbprinzen, sondern auch bei Usurpatoren und bei Königen, die von fremden Mächten eingesetzt wurden, blieb die Salbung weg*) — und dass andererseits

*) Mit der Gleichbedeutung von Salbung und Wahl hängt auch die spätere Bezeichnung des erwarteten Nationalhelden als Retter durch משיח oder, wie der Ausdruck im Talmud voller lautet, מלך המשיח zusammen. Denn in nachexilischen Zeiten gab es in Israel keinen vom Volke selbst gewählten König. Israel hatte dann die Macht nicht, sich seine Herrscher zu wählen. Das ist auch der Sinn der Tradition, dass zur Zeit des zweiten Tempels das heilige Salböl unterdrückt oder vorenthalten war; vgl. Joma 52b. Unter solchen Umständen war es natür-

durch die Salbung das Amt und die Würde des Gesalbten samt den damit verbundenen Rechten und Emolumenten erblich wurden. Dass im Falle Sauls zu Gunsten Davids, des Lieblings JHVHs, in dieser Hinsicht eine Ausnahme gemacht wurde, kann nicht Wunder nehmen. Aber auch in diesem Falle musste sich die königliche Würde mindestens auf einen der Nachkommen des gesalbten Königs vererben.

Kehren wir nun nach dieser nötigen Abschweifung zur Erklärung des fraglichen Substantivs zurück. משחה, das von משח salben, nicht von dem gleichlautenden aramäischen Verbum, welches messen bedeutet, herkommt, bezeichnet nach dem oben über die Salbung Gesagten ein mit einem erblichen Amte verbundenes Emolument. הקריב hat hier die spezielle Bedeutung, die zu Ex. 28, 1 ausführlich erörtert wurde.

36. Dieser ganze Vers ist Epexegese zum vorherg. und höchst wahrscheinlich späterer Zusatz. An משחו nehmen manche Erklärer Anstoss, weil JHVH selber die Salbung Aharons nicht vollzog. Aber das ist die reine Pedanterie. Denn משח kann auch heissen „salben lassen“ und findet sich so nicht nur in der Poesie, Ps. 45, 8 und 89. 21, sondern auch in der gemeinen Prosa, vgl. 1 Sam. 10, 1. 2 Sam. 12, 7. 2 K. 9, 3. 6. 12. Der Hebräer kann überhaupt jedes Verbum so gebrauchen; vgl. z. B. Ex. 28, 13. 15 ff., wo עשה durchweg im Sinne von „machen lassen“ gebraucht ist. Bei משח kann die Beziehung auf JHVH um so weniger befremden, als dieses Verbum, wie oben gezeigt wurde, auch wählen heissen kann und die Wahl Aharons von JHVH selbst, nicht von Moses ausging. Dass der Verfasser hier nicht an Salbung, sondern nur an Kundgebung der Wahl denkt, zeigt אתם mit Suff. Pl., obgleich nach 8, 12 und 13 nur Aharon allein gesalbt wurde, nicht auch seine Söhne.

---

lich, dass man sich die ideale Zukunft als eine Zeit dachte, wo Israel nicht mehr einer fremden Macht unterworfen sein und den von ihr ernannten Herrscher akzeptieren müssen, sondern wie weiland selbst seinen König sich wählen wird. Das war die messianische Hoffnung in der ältern Zeit und sogar noch zur Zeit Jesu, wie die Aufschrift des Kreuzes „Jesus, König der Juden“ beweist; vgl. Matth. 27, 26. Erst später, als diese Hoffnung politisch durch die Macht der Römer vollständig zu Nichte geworden war, nahm sie einen religiösen Charakter an. Für den ursprünglich nationalen Charakter der messianischen Hoffnung zeugt besonders die rabbinische Bezeichnung des Messias durch den vollern Ausdruck מלך המשיח.

37. Ueber מלואים enthält wohl Ex. Kap. 29 Vorschriften, aber nicht unser Buch. Dieses Opfer ist in unserem Buche soweit gar nicht erwähnt. Darum wird der Ausdruck ולמלואים wohl später aus harmonistischen Gründen hinzugefügt worden sein.

VIII.

5. Der Ausdruck זה הדבר וגו׳ lässt vermuten, dass Moses nach der Urquelle hierauf der Gemeinde JHVHs Befehl in Betreff der vorzunehmenden Handlungen ausführlich mitteilte, dass aber diese Mitteilung als teils aus dem Buche Exodus bekannt, teils aus dem hier unmittelbar darauf Folgenden sich ergebend an dieser Stelle mit gutem Geschmacke weggelassen ist.

10. Für ויקדש ist wohl לְקַדֵּשׁ zu lesen und dazu die Ausdrucksweise V. 11 und 12 zu vergleichen. Moses salbte die Stiftshütte und ihre Geräte, um sie zu weihen. Der Zweck ist ausdrücklich angegeben, weil Sachen auch zu andern Zwecken mit Oel bestrichen werden können.

12. Auch hier ist der heilige Zweck der Handlung genannt, weil die Salbung auch bei Personen einen profanen Zweck haben kann. Schwerlich aber will die Bezweckung von der blossen Absicht verstanden sein. Vielmehr wird mit לקדשו auf die Art und Weise der Salbung angespielt wie sie zum Zwecke der Weihe geschah. Denn nach Kerithoth 5b wurde bei der Salbung von Königen mit dem Oel ein Diadem, das heisst ein Kreis, bei der Salbung von Priestern dagegen ein griechisches Chi auf dem Haupte des Betreffenden beschrieben.

15. סביב על findet sich in Verbindung mit קרנות המזבח nur hier, und im Ritus des Versöhnungstags 16,18, sonst nirgends. Die nähere Bestimmung ist mit Bezug auf קרנות, nicht mit Bezug auf den Altar zu verstehen. Jedes der sogenannten Hörner des Altars wurde ringsum mit dem Blute bestrichen. Um die Bestreichung bloss auf alle Hörner des Altars auszudehnen, müsste es על ארבע קרנות המזבח ohne סביב heissen.

17. Dem Hebräischen eigen ist hier die Nennung des Stieres selbst bei Aufführung seiner sämtlichen Teile; vgl. K. zu Ps. 109, 25.

25. Lies את האליה ohne Waw, fasse das Ganze von diesem Ausdruck an als Epexegese zu החלב und vgl. zu 3, 9.

27. Ueber diese Tenupha und ihre Bedeutung vgl. die Bemerkung zu Ex. 29, 24.

30. Für על בגדיו ist nach Sam. und vielen hebräischen Handschriften ועל בני zu lesen. Dasselbe gilt von את בגדיו im zweiten Halbverse, wofür man ואת בגדיו lesen muss.

31. Sprich nach LXX, Syr. und Onkelos צִוִּיתִי als Pual, da Moses selbst diesen Befehl früher nicht gegeben hat und so etwas eigenmächtig auch wohl kaum befehlen konnte.

33. Für ידכם bieten LXX, Syr. und Sam. ידיכם, was manche der Neuern herstellen wollen, aber mit schlechtem Geschmack. Denn in solchen stehenden Redensarten bleibt יד, selbst wenn das Subjekt eine Mehrheit ist, stets im Singular; vgl. Ex. 29, 29. 33. 35. Num. 3, 3, wie auch die Wendung שלח יד Esther 9, 10. 15. 16.

35. Diesen Vers hält Baentsch für eine müssige Wiederholung von V. 33; aber das ist er wegen ושמרתם וגו׳ keineswegs. Um die Gefahr des Ungehorsams zu nennen, muss der Befehl, nachdem V. 34 dazwischen getreten ist, im Wesentlichen wiederholt werden. Uebrigens enthält der Befehl hier ein neues Moment, nämlich יומם ולילה, welche Bestimmung V. 33 fehlt. Wegen dieses Zusatzes allein würde die Wiederholung in einer hebräischen Darstellung, wo Einzelheiten gern unter kurzer Rekapitulation des Ganzen nachgetragen werden, am Platze sein.

IX.

2. Das Kalb als vorgeschriebenes Opfer kommt nur hier und V. 3 vor, sonst nirgends. Darum ist die rabbinische Erklärung, wonach das Kalb in diesen beiden Fällen die auf Aharon nicht minder als auf der Gemeinde lastende Schuld des goldenen Kalbes sühnen sollte, vgl. Midrasch Tanchuma ed. Buber III., 24, sehr ansprechend.

3. Für בני ist wohl nach LXX und Sam. זקני zu lesen und V. 2 zu vergleichen. Für תדבר aber ist ohne den mindesten Zweifel דַּבֵּר zu lesen, denn es ist undenkbar, dass Moses, der die Gemeinde oder ihre Aeltesten berufen und vor sich hatte, diese nicht selber angeredet, sondern Aharon aufgetragen hätte, ihnen den Befehl zu übermitteln. Ferner müsste danach hierauf die Ausführung des Auftrags durch Aharon angedeutet sein. Endlich zeigt auch der Ausdruck אשר צוה משה V. 5, dass Moses direkt an die Aeltesten den Befehl ergehen liess. Die Korruption entstand hier durch irgend einen wie ת aussehenden Klecks, der sich in der Vorlage vor dem fraglichen Worte befand.

4. Für נראה ist mit Onkelos נְרָאָה als Partizip zu sprechen und V. 6 zu vergleichen. Die Punktatoren scheinen an das sogenannte prophetische Perf. gedacht zu haben, das aber in dieser einfachen Rede nicht angebracht wäre.

6. Es ist sehr gewagt, תעשו von צוה abhängig zu machen, sodass der Sinn des Ganzen wäre: was JHVH befohlen, dass ihr tun sollt. Eine solche Konstruktion lässt sich, namentlich in der gemeinen Prosa, mit Sicherheit nicht nachweisen; denn 2 Sam. 21, 4, welche Stelle man dafür als Beleg anzuführen pflegt, ist die Konstruktion, wie dort gezeigt werden soll, wesentlich verschieden. Ausserdem schwebt dann der zweite Halbvers in der Luft, da er von תעשו, welches selbst abhängig ist, aus grammatischen Gründen nicht abhängen kann und dessen Abhängigkeit von צוה unlogisch wäre, weil nicht JHVHs Befehl selbst, sondern dessen Befolgung den angegebenen Effekt bewirken kann. Mir scheint, dass זה aus dem vorherg. ה und der linken Seite des ש dittographiert ist. Wenn man dieses Wörtchen streicht, wird das Satzgefüge ganz glatt, und der Sinn ist: was JHVH befohlen hat, das tut, so wird u. s. w. Ueber כבוד vgl. zu Ex. 33, 18. Es ist aber nicht leicht zu sagen, an wen Moses diese Worte richtet, an Aharon und seine Söhne oder an die Gemeinde. Der Zusammenhang verlangt das Richten der Anrede an die Priester; dann aber ist אליכם, welches sich nur auf das Volk beziehen kann, unerklärlich.

7. Für ובער העם haben LXX, wohl nach 16, 6. 11, וכעד ביתך, und manche der Neuern streichen den Ausdruck ganz und gar, weil ihnen die doppelte Sühne für das Volk unerklärlich scheint. Der Verfasser aber denkt an seine eigene Zeit, wo der Hohepriester für das Volk nicht nur die höchste religiöse Autorität, sondern in den innern Angelegenheiten auch die höchste weltliche Macht repräsentiere, weshalb seine Sünden, wie weiland die Sünden des Königs, auch Sünden des Volkes waren; sieh zu 4, 3. Danach hat das Volk zweierlei Sünden, solche die es selbst begeht, und die Sünden des Hohenpriesters, für die es mitbüssen muss. Demgemäss gibt es hier für das Volk doppelte Sühne, für die eigenen Sünden durch das eigene und für die Sünden des Hohenpriesters durch dessen Sündopfer. Eins ist jedoch dabei ausser Acht gelassen. Aharon tritt hier zum erstenmal als Hohepriester auf, und seine bisherigen Sünden können darum das Volk nicht angehen. Aber der Verfasser denkt nur an den von ihm vorgefundenen Status, wo die Sache sich anders verhielt.

14. Wie im vorherg. Verse העלה dem Blute entgegengesetzt ist, so bezeichnet derselbe Ausdruck hier den zerlegten Körper des Opfertiers im Unterschied von den Füssen und den Eingeweiden.

15. ראשון, als Adjektiv gefasst, kann hier weder auf חטאת noch auf שעיר bezogen werden; auf ersteres nicht wegen seines Genus, auf letzteres weil die beiden Opfertiere wohl zu derselben Opferart, aber nicht zu derselben Tiergattung gehören. Es bleibt daher nichts übrig, als כראשון im Sinne von כראשונה = wie zuvor zu fassen; vgl. Jer. 17, 12.

17. Von einer Mincha spricht JHVHs Befehl V. 2—4 nicht. Von der täglichen Morgenmincha wird diese ausdrücklich unterschieden. Auch kann diese Mincha mit derjenigen, von der oben 6, 13—15 die Rede war, selbst wenn man letztere, wie gemeinhin geschieht, als tägliches Opfer des Hohenpriesters fasst, nicht identifiziert werden, denn von unserer Mincha kommt nur eine Handvoll auf den Altar, während jene als priesterliche Mincha ganz in Rauch aufging. Auch ist hier der Ausdruck כפו statt des sonst ausschliesslichen קמצו sehr befremdend. Mir scheint daher dieser ganze Vers ein konfuser späterer Einsatz zu sein, der auf irgend einem Missverständnis beruht.

19. ואת החלבים knüpft nicht an את הדם in V. 18 an. Solche Anknüpfung ist wegen des dazwischentretenden ויזרקו, dessen Subjekt mit dem des vorherg. Verbums nicht identisch ist, unstatthaft. Der Ausdruck ist Objekt zu וישימו im folg. Verse. Die Voranstellung ist emphatisch.

20. Sieh die vorherg. Bemerkung. Das Objekt ist hier, wie bei der ähnlichen Konstruktion 4, 11. 12, unter Weglassung seiner näheren Bestimmungen wiederholt.

22. Sprich יָדוֹ, wofür das Kethib gemeint ist. Aus keiner Stelle im A. T. geht hervor, dass man beim priesterlichen Segen die Hände in der Richtung nach dem Volke erhob. Die spätere Tradition will zwar haben, dass dies geschah, doch lautet dafür der Ausdruck in der Mischna נשא כפיו und substantivisch נשיאת כפים; vgl. Taanith 3, 1 und die Gemara 26b. Da hier aber יד gebraucht ist, so handelt es sich höchst wahrscheinlich gar nicht um den priesterlichen Segen. נשא ידו אל פ׳ heisst mit der, wohl zuerst an die Brust gelegten, Hand in der Richtung nach jemand fahren und sich so ihm vorstellen; vgl. Ez. 20, 5, wo die Redensart keinen andern Sinn zulässt, und sich zu Deut. 32, 40. Und diese Bedeutung hat der Ausdruck auch hier. Aharon stellte sich dem

Volke formell als ihren Hohenpriester vor. ויברכם ist = und verabschiedete sich von ihnen; vgl. zu Gen. 28, 1. Die Verabschiedung ist jedoch in diesem Falle nur für den Augenblick. Aharon will sich mit Moses in das Offenbarungszelt zurückziehen, da verlangt der Anstand, dass er das versammelte Volk nicht verlasse, ohne sich durch irgend ein Zeichen momentan zu verabschieden.

23. Zu welchem Zwecke Moses jetzt in das Offenbarungszelt geht, ist uns nicht gesagt. Wahrscheinlich aber geschah dies, um nachzusehen, ob JHVH bereit sei, dem gesamten Volke zu erscheinen. Ein derartiger Zweck konnte nicht ausdrücklich genannt werden, weshalb es dem Leser überlassen ist, ihn zwischen den Zeilen herauszulesen. Zugleich ergriff Moses die Gelegenheit, durch die Mitnahme Aharons dem Volke zu zeigen, dass dieser als von JHVH gewählter Hohepriester von nun an zu dessen Heiligtum freien Zutritt hat. Für וַיְבָרְכוּ ist entschieden וַיַּבְרְכוּ zu lesen. Dieses ungewöhnliche Hiph. ist hier notwendig gebraucht, weil von שחה, dessen Hithp. so häufig ist, eine kausative Form nicht im Gebrauch war; vgl. zu Pr. 12, 25. Moses und Aharon liessen das Volk auf die Kniee fallen. Dies geschah wegen der im zweiten Halbvers berichteten Theophanie; vgl. V. 24. Das Volk fiel diesmal vorläufig bloss auf die Kniee, nicht aufs Antlitz, weil sie, auf dem Antlitz liegend, die Majestät JHVHs nicht hätten schauen können.

24. Hier sind sämtliche Imperfekta consec. im Sinne des Plusquamperf. zu verstehen und darüber zu Gen. 22, 3 zu vergleichen. Das himmlische Feuer kam also nicht jetzt bei der Erscheinung JHVHs an das Volk, sondern war schon früher gekommen, als es Zeit war, die Ola und die Fettstücke zu verbrennen, und in Folge dessen war das geschehen, was gleich darauf über das Volk berichtet ist. Im zweiten Halbvers ist וירנו aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht gut möglich. Denn רנן gehört der poetischen Sprache an und kommt sonst in der gemeinen Prosa nicht vor. Dann passt auch zum Jubeln oder Jauchzen das Fallen aufs Antlitz keineswegs. Für וירנו ist וַיִּרְאוּ, von ירא, zu lesen. Beim Anblick des himmlischen Feuers war das Volk von tiefer Ehrfurcht ergriffen worden und aufs Antlitz gefallen; vgl. 1 K 18, 39.

X.

1. Vor בני verlangt der Zusammenhang noch שני, was wohl herzustellen ist. Dafür scheint auch die Nachstellung der Namen

der beiden zu sprechen. Das herzustellende Wort konnte wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden leicht ausfallen. Ueber אש זרה vgl. zu Ex. 30, 9. Der Ausdruck ist so viel wie אש זרים = von Unbefugten angezündetes Feuer. Ganz זרים waren die Söhne Aharons JHVH gegenüber allerdings nicht; vielmehr nennt er sie V. 3 selber ausdrücklich seine קרובים; aber auch unter JHVHs קרובים gibt es, wie schon früher bemerkt, verschiedene Grade, und hinsichtlich einer priesterlichen Funktion, die einen קרוב höhern Grades erfordert, ist der קרוב niedern Grades ein זר. Die Funktion des Räucherns war nach Ex. 30, 7 Sache Aharons, des Hohenpriesters, und deren Verrichtung durch seine gemeinpriesterlichen Söhne ist daher die Tat von זרים. Sieh die Ausführung zu Ex. 28, 1. Statt אש זרה heisst es Ex. 30, 9 קטרת זרה. Hier ist ersterer Ausdruck gewählt, um die Bezeichnung für Vergehen und Strafe möglichst gleich zu formulieren. Die אש זרה לפני יהוה hat die אש מלפני יהוה zur Folge. Zu beachten ist noch, dass unsere Darstellnng einen innern Altar, auf dem das Räucherwerk verbrannt worden wäre, nicht kennt. Hier wird das Räucherwerk in eine Pfanne, in der sich Feuer befindet, getan und so im Innern des Heiligtums verbrannt; vgl. zu Ex. 30, 1.

2. מלפני יהוה, worin die Präposition vom vorherg. Verbum abhängt, ist = auf JHVHs Anordnung. Auch im zweiten Halbvers ist לפני יהוה nicht Ortsangabe, denn nach ותאכל אתם ist es unnötig, hinzuzufügen, dass die Unglücklichen auf der Stelle im Heiligtum JHVHs tot blieben. Der Ausdruck ist nach Gen. 17, 18 zu verstehen. Jemand lebt oder stirbt vor JHVH, wenn JHVH direkt in sein Schicksal eingreift und es augenscheinlich wird, dass das eine oder das andere seine Fügung ist; sieh zu Num. 14, 37.

Merkwürdig ist es, dass bei dieser Gelegenheit ebenso wie im Falle der am Altar gestorbenen Anhänger Korahs, Num. 26, 35, das Heiligtum und die darin befindlichen Geräte gegen Num. 18, 14 ff. nicht verunreinigt wurden; denn in keinem der beiden Fälle hören wir nachher von einer rituellen Reinigung der heiligen Stätte und ihrer Ausstattung. Dass das Heiligtum überhaupt durch die Berührung mit einer Leiche nicht verunreinigt werden konnte, ist nicht anzunehmen. Dagegen spricht 2 K. 11, 15. Erklären kann man sich diesen Umstand nur durch die Annahme, dass wer nicht eines natürlichen Todes oder durch Menschenhand gestorben, sondern, wie diese Söhne Aharons und die Anhänger Korahs, unmittelbar von JHVH getötet worden ist, dessen Leiche überhaupt nicht verunreinigt. Dass die Leichen in dem hier vorliegenden Falle

nach V. 4. 5 auf Moses Befehl aus dem Lager geschafft wurden, spricht keineswegs gegen diese Annahme. Denn die Wegschaffung der Leichen aus dem Lager kann auch geschehen sein, um allgemeine Bestürzung und öffentliche Trauer unter dem Volke zu vermeiden; vgl. die Bemerkung zu V. 6.

3. הוא weist auf das traurige Ereignis hin. דבר hat hier, wie das Perf. in der häufigen Formel כה אמר יהוה, Präsensbedeutung, und der Sinn des Ganzen ist: durch dieses Ereignis will JHVH wie durch eine Rede sagen. Die Rede JHVHs, die rhythmisch ist, will verstanden sein. כל העם kontrastiert mit קרובי, und נקדש heisst als würdigen Gegenstand der Anbetung — קדוש — sich erweisen. Ueber אכבד sieh zu Ex. 14, 4. על פני ist rein adverbiello Bestimmung und gehört nicht zur Konstruktion des letzteren Verbums, welches vielmehr das Komplement mit dem erstern teilt. Durch die unparteiische exemplarische Bestrafung dieser beiden privilegierten Personen hat JHVH seine heilige Würde behauptet und somit angesichts des gesamten Volkes seine Ehrenkränkung gerächt; vgl. zu Num. 20, 13.

4. קרבו geht dem eigentlichen Befehl voran, um den beiden angeredeten Vettern Aharons, die nicht Priester sind, die Scheu vor der Betretung des Heiligtums behufs der Entfernung der Leichen zu benehmen.

6. Für ולאלעזר ולאיתמר, welches nach vorherg. אל אהרן kaum hebräisch ist, lese man nach Sam. ואל אלעזר ואל איתמר. Was den zweiten Halbvers anbelangt, so muss nach der traditionellen Erklärung vor allem die Voraussetzung auffallen, dass, wenn Aharon und seine Söhne gegen das Gebot JHVHs um den Verlust Nadabs und Abihus öffentlich trauern sollten, nicht nur sie selber, sondern auch die gesamte Gemeinde dem Zorn JHVHs verfallen würde. Diese Voraussetzung muss um so mehr befremdend erscheinen in einem Augenblicke, der sie höchst unwahrscheinlich macht, bei einer Gelegenheit, wo JHVH eine Freveltat der Aharoniden nur an ihnen allein gerächt und die Gemeinde unversehrt liess. Ferner, wenn hier ein Gebot an Israel vorläge, das zu tun, was unmittelbar vorher Aharon und seinen Söhnen untersagt ist, müsste בני ישראל als Gegensatz unbedingt durch הֵמָּה stark hervorgehoben werden, vgl. Gen. 14, 24, und dann würde es erst unerklärlich sein, warum dieses Gebot in die Ansprache an Aharon eingeschaltet ist und nicht direkt an die Gemeinde ergeht. Auch leuchtet nicht ein, warum die Verunglückten hier weitschweifig durch השרפה אשר שרף יהוה und

nicht, wie Num. 17, 4 die vom himmlischen Feuer getöteten Anhänger Korahs, kurzweg durch השרפים bezeichnet werden. Endlich erfahren wir aus Num. 20, 29, respekt. Deut. 34, 8 dass Israel um Aharon und Moses öffentlich trauerte, ohne von JHVH einen Befehl dazu erhalten zu haben; dagegen hören wir in der Folge nichts von einer öffentlichen Trauer Israels um die Söhne Aharons. Wenn aber die ungebotene Gemeindetrauer berichtet ist, sollte man da in einem Falle, wo eine solche Trauer ausdrücklich befohlen wäre, keinen Bericht über die Befolgung des betreffenden Befehls erwarten?

Die etwas lang ausgefallene Argumentation gegen die herkömmliche Fassung wird man mir wohl verzeihen, wenn ich gleich hinzufüge, dass unsere Exegese an dieser Stelle das gerade Gegenteil von dem herausbringt, was der Text besagt oder richtiger ursprünglich besagte. Denn der Text ist hier nicht ganz in Ordnung. Der Satz ועל כל העדה יקצף, der bei seiner jetzigen Stellung kein Subjekt hat — denn die Ergänzung des Subjekts aus יהוה in V. 3 wäre bei der grossen Entfernung dazwischen, sehr gezwungen — stand ursprünglich am Schlusse des Verses und wurde erst später umgestellt, nachdem man in ואחיכם וגו׳ ein Gebot erblickte, wozu das unmittelbar darauf Folgende nicht zu passen schien. Bei der ursprünglichen Ordnung der Sätze erklärt sich das Ganze aus der Beschaffenheit des Falles.

Nach der Mischna Synhedrin 6, 6 durften die Verwandten und Angehörigen der gesetzlich Hingerichteten keine Trauer um sie tragen. Oeffentliche Trauer wäre in einem solchen Falle eine Demonstration, die als Protest gegen das Gesetz angesehen werden könnte. Um wie viel mehr musste nun die öffentliche Gemeindetrauer unterbleiben im Falle eines Brandes, den JHVH selber angerichtet! Vgl. K. zu Ps. 78, 63. Danach ist ולא תמתו parenthetisch, sonst würde es, wie V. 7, פן statt ולא heissen, und alles, was darauf folgt, hängt von dem vorherg. Verbot ab und drückt das aus, was auf dessen Uebertretung folgen würde. Der Sinn des Ganzen ist also der: Aharon und seine Söhne sollen, um nicht eine Todsünde auf sich zu laden, jede öffentliche Trauer unterlassen, damit nicht die ganze Gemeinde dem Zorn JHVHs verfalle, wenn auch diese, durch die Trauer der Familie der Verunglückten bewogen, den Brand beweint, den JHVH selber angerichtet hat. Somit schwinden alle Schwierigkeiten. Auch erhält יקצף danach sein Subjekt aus dem unmittelbar vorherg. יהוה, und der Ausdruck השרפה אשר שרף יהוה kommt in ganz besonderer Weise zur Geltung.

7. Dass dieses Verbot nicht buchstäblich zu verstehen sei, zeigt schon das Fehlen jeglicher Angabe der Zeit, für deren Dauer es gelten soll. Der Sinn ergibt sich ungefähr aus 21, 12, wo es מן המקדש statt מפתח אהל מועד heisst. Aharon und seine Söhne sollen aus dem Heiligtum nicht heraustreten, d. h., sie sollen bei den Pflichten ihres heiligen Dienstes bleiben und sich dabei durch den traurigen Vorfall nicht stören lassen. כי שמן וגו׳ ist = weil ihr von JHVH gesalbt seid, weshalb euch im amtlichen Dienste niemand vertreten kann.

12. In בניו הנותרים gegenüber המנחה הנותרת liegt ein Ausdruck unbeschreiblicher Wehmut. Der ganze Befehl aber ist durch den traurigen Vorfall veranlasst. Nach dem, was geschehen war, stand nicht zu erwarten, dass die trauernden Angehörigen an Essen denken würden. Später war es Sitte, dass Freunde der Leidtragenden ihnen nach dem Begräbnis die erste Mahlzeit brachten; vgl. zu Ez. 24, 17. In diesem Falle begnügt sich Moses damit, den Bruder und die Neffen ans Essen zu erinnern, und weist dabei zugleich auf den Rest der Mincha hin, woraus sie eine Mahlzeit machen können; sieh zu V. 16.

13. Von hier an bis V. 15 incl. ist ein späterer Zusatz, der auf Missverständnis des Vorhergehenden beruht. Nachdem man nämlich den eigentlichen Zweck von V. 12 verkannt und darin eine blosse Vorschrift über die Behandlung des Minchaüberrests erblickt, glaubte man dazu eine ähnliche Vorschrift über die priesterlichen Deputate vom Opferfleisch hinzufügen zu müssen.

14. נתנו ohne Beziehung zu einem indirekten Objekt kann nur heissen „sie sind bestimmt worden“. Das Subjekt zu diesem Verbum wäre danach aus חזה und שוק zu ergänzen. Allein נתן in der Bedeutung „zu etwas machen oder bestimmen“ hat kein Passivum; vgl. zu Jes. 51, 12. Aus diesem Grunde kann נתנו hier nicht richtig sein, und man hat dafür נְתָתִים zu lesen, während חקק und חק das Produkt bilden und als solches im Acc. stehen. Die Korruption entstand, nachdem Mem wegen des Folg. weggefallen.

16. Der Ausdruck דרש דרש וגו׳ zeugt für unsere Fassung von V. 12. Als Moses nach einer Kondolenzmahlzeit für Aharon und seine Söhne sich umsah, fiel ihm das Fleisch des Ziegenbocks ein, doch fand er bei näherer Erkundigung, dass es verbrannt worden war. הנותרים, das in diesem Zusammenhang, im Unterschied von V. 12, keinem Zwecke dienen kann, ist zu streichen und V. 6 zu vergleichen.

17. Was tut unsere Exegese hier nicht alles, um herauszubringen, dass das Essen der Priester mit zur heiligen Handlung gehört, und dass die Sühne erst dadurch vollkommen wird! Ich gestehe, ich bin mit den theologischen Schlichen nicht genug vertraut, um den Beweggrund hierzu zu begreifen — oder sollte das vom Genusse fetter Pfürnden zeugende Embonpoint eines Prälaten etwa wirklich das religöse Wohl der Gemeinde fördern? — Tatsächlich kann לשאת את עון וגו nicht heissen „damit ihr die Sünde der Gemeinde aus der Welt schafft", wie man diesen Satz, um den obengenannten theologischen Zweck zu erreichen, allgemein zu übersetzen pflegt. נשא עון, wenn nicht Gott, sondern der Priester Subjekt ist, heisst immer, ohne Ausnahme, für das Vergehen eines andern gegen die Heiligtümer verantwortlich sein. עון kann dann entweder wie Num. 18, 1 durch מקדש oder wie hier dureh ein den Täter bezeichnendes Substantiv im Genitiv näher bestimmt werden. In ersterem Falle ist das bestimmende Nomen im Gen. obj., עון המקדש = Vergehen gegen das Heiligtum, in letzterem im Gen. subj., עון העדה = Vergehen der Gemeinde. Aber auch in diesem letztern Falle bezeichnet der Ausdruck, wie bereits gesagt, ausschliesslich ein Vergehen gegen die Heiligtümer JHVHs. Was nun לכפר anbelangt, so muss daran erinnert werden, dass der Infinitiv der Zeit nach sowohl den Begriff des Imperf. wie des Perf. ausdrücken und dass das Imperf. alter Sprachen auch eine Handlung bezeichnen kann, die eigentlich noch gar nicht begonnen hat. Denn für die alten Sprachen beginnt die Handlung mit der ersten Kundgebung der Absicht, sie zu vollziehen. Dazu kommt noch, dass כפר niemals sühnen heisst, sondern stets dur das Vollziehen gewisser Zeremonien und Riten bezeichnet, die für Bewirkung der Sühne erforderlich sind. Der Priester vollzieht für jemanden die Kappara vor JHVH wie irgend ein Mensch für den andern betet, und wie ein Gebet nicht notwendig erhört werden muss, so kann auch die Kappara von JHVH berücksichtigt werden oder nicht; sieh zu 4, 20 und vgl. Jes. 1, 13. 66, 3. Jer. 6, 20. Am. 5, 22. Danach ist der Sinn hier der: und er gibt es euch, damit ihr dem Heiligtum gegenüber die Verantwortung für die Gemeinde übernehmt, und damit ihr im Heiligtum JHVHs die Riten vollbringt, die für die Sühne erforderlich sind. Mit andern Worten, JHVH gibt den Priestern ihre Deputate vom Opfertier als Lohn, gegen den sie die genannte Verantwortlichkeit und die Dienste am Heiligtum übernehmen; vgl. zu Num. 18, 7.

18. Ueber den Sinn von אכל תאכלו sieh die Bemerkung zu Gen. 43, 7.

XI.

1. Die Mitteilung der folgenden Gesetze über die reinen und unreinen Tiere richtet sich auch an Aharon, weil nach 10, 11 er und seine Söhne es sind, die über Rein und Unrein in jeder Hinsicht zu entscheiden haben. אלהם, welches LXX nicht zum Ausdruck bringen, ist wohl kaum ursprünglich, denn nach לאמר findet sich אל oder ל mit Suff., das sich auf die angeredete Person bezöge, nirgends, auch Gen. 23, 5 und 14 nicht; vgl. zu diesen Stellen. Targ. Jon. bezieht אלהם auf die 10, 16 genannten Söhne Aharons, als erhielten Moses und Aharon hier den Befehl, die folgenden Gesetze den Söhnen Aharons mitzuteilen, welche ihrerseits die Israeliten mit ihnen bekannt machen sollten; doch ist diese Beziehung wegen der grossen Entfernung dazwischen nicht wahrscheinlich.

4. זה heisst es, nicht זאת, ebenso sind die Partizipien in מעלי גרה und מפריסי פרסה masc., weil die Namen der zu nennenden Vierfüssler mit der einzigen Ausnahme von ארנבת V. 6 masc. sind, und weil mit dem männlichen גמל begonnen wird. Die Namen der Tiere folgen so aufeinander, dass die drei einhufigen Wiederkäuer eine Gruppe bilden und das Schwein, ein Zweihufer, aber nicht Wiederkäuer, zuletzt für sich steht.

8. Der Satz ובנבלתם לא תגעו ist eine heterogene und inkongruente spätere Zutat. Denn hier handelt es sich nur ums Essen; von der Berührung ist erst V. 24 ff. und zwar ausführlich die Rede. Auch verbietet das Gesetz sonst nirgends die Berührung eines unreinen Gegenstandes, sondern begnügt sich stets damit, die Dauer der dadurch verursachten Unreinigkeit und die Mittel der Reinigung vorzuschreiben.

10. Am Schlusse von V. 9 heisst es במים בימים ובנחלים, hier aber ist במים in dieser Verbindung ausgelassen, weil dies bei dem unmittelbar darauf folg. שרץ המים unnötig ist.

11. Auch hier ist der Satz ואת נבלתם תשקצו spätere Zutat; sieh die Bemerkung zu V. 8.

19. Gegen die Fassung von אנפה als Namen eines besondern Vogels spricht der Umstand, dass את dabei fehlt, während dieses Wörtchen hier bei jedem der Vögel sich findet; vgl. zu Gen. 15, 19. Wahrscheinlich steckt in אנפה ein auf חסידה bezügliches Adjektiv. אֲנֵף

oder אַגַּף kann sehr gut einen Vogel hinsichtlich seines Schnabels, der אַף heissen würde, irgendwie beschreiben.

27. הֹלֵךְ steht hier und V. 42, wie sehr oft דִּבֵּר, für das Partizip Piel; denn Kal von הלך kann die blosse Bewegung, die allein hier in Betracht kommt, nicht ausdrücken; vgl. zu Gen. 5, 22. הלך על כפיו übersetzt man gewöhnlich „was auf Tatzen geht.“ In der Erklärung geben manche der Neuern seit Dillmann nach Raši — natürlich ohne ihn zu nennen — Hunde, Katzen, Bären oder auch Katzen, Bären, Hunde als Beispiel an. (Raši hat die genannten Tiere in anderer Ordnung, die man aber aus einleuchtendem Grunde fleissig vermeidet.) Man scheint somit die Bezeichnung nicht recht zu verstehen. Der Ausdruck ist מפרים פרסה entgegengesetzt und bezeichnet Tiere, die gar keine Hufe haben, sondern beim Gehen — oder auch beim Stehen — mit ihren blossen Fusssolen den Boden berühren; vgl. V. 42 הלך על גחון als Bezeichnung für Schlangen und Würmer, die gar keine Füsse haben. Insofern ist Rašis Exemplifizierung richtig. Der Talmud missversteht den Ausdruck und fasst ihn als Bezeichnung für Einhufer; vgl. Chullin, 70 b, wo der arme Raši gezwungen ist, gegen besseres Wissen die Erklärung zu akzeptieren. Jedenfalls aber ist die auf unsere Stelle sich gründende Angabe der Wörterbücher, dass כף bei Tieren die ganze Tatze bezeichnet, grundfalsch.

28. Da dieser Fall von dem in V. 27 b verschieden sein muss, so kann er nur so gedacht werden, dass der Betreffende den unreinen Gegenstand trägt, ohne mit ihm in direkte Berührung zu kommen, oder נשא heisst hier nicht tragen, sondern anfassen. Letztere Fassung ist, weil hier zum Unterschied vom Falle der blossen Berührung das Waschen der Kleider gefordert wird, die wahrscheinlichere. Diese Rigorosität wäre im Falle des Tragens ohne direkte Berührung unerklärlich.

35. Die Spezifizierung die auf das umfassende כל folgt, hat ihren besonderen Grund. Der Backofen und der Kochherd sind im Haushalt unentbehrlich; aber auch diese Geräte schützt ihre Unentbehrlichkeit vor der gesetzlich vorgeschriebenen Zerstörung nicht, sobald sie levitisch unrein geworden sind; vgl. zu Ex. 34, 21.

37. Sprich זָרוּעַ als Partizip pass. statt זֹרֵעַ und streiche אשר יורע als Glosse dazu. Ein Substantiv זָרוּעַ gibt es nicht, denn auch Jes. 61, 11, wo die fragliche Form im massor. Texte noch einmal vorkommt, liegt ebenfalls eine falsche Punktation vor.

46. ל in ולכל drückt den Begriff des Genitivs aus. Hier hilft die Präposition nach, weil das Nomen vom st. constr. תורת so weit entfernt ist; vgl. zu 15, 33.

XII.

2. Bei der durch זרע ausgedrückten Handlung kann das Weib nur als der passive Teil gedacht werden; vgl. Num, 5, 28. Aus diesem Grunde ist für das hier unmögliche תוריע entschieden תִּזְרַע zu lesen. זרע, vom Weibe gebraucht, heisst niederkommen, entbunden werden; vgl. 1 Sam. 4, 19. Das Verbum kommt Hi. 39, 2 in ähnlichem Sinne auch von Tieren vor. Im zweiten Halbvers gibt der erste Satz die Dauer der Unreinheit an, während der zweite ihren Grad bestimmt. Denn כימי ist hier so viel wie כְּיָמֵי, wie ב nach כ auch sonst in der Regel wegfällt; vgl. Hos. 2, 17 und das häufige כראשונה = כבראשונה. In der ersten Woche nach ihrer Niederkunft soll das Weib in demselben Grad wie während der Menstruation unrein sein. דותה ist mir als Inf. eines sonst nicht vorkommenden Verbums sehr verdächtig. Ich glaube, das נדת דותה durch Dittographie aus ursprünglichem נִדָּתָהּ entstanden ist; vgl. V. 5.

3. Ein redaktioneller Einsatz. Der Redaktor mochte sich diese Vorschrift über die Beschneidung, hier, wo, wenn auch indirekt, von einem acht Tage alten Knaben die Rede ist, wohl angebracht denken, aber im Geiste unserer Thora ist sie nicht. Denn diese Thora beschäftigt sich lediglich mit der Kindbetterin selbst, und das Geschlecht des neugeborenen Kindes ist darin nur als Nebenumstand erwähnt; vgl. V. 7 b die Unterschrift.

4. תשב fasst Dillm. im Sinne von „sie soll nicht ausgehen," was schon deshalb nicht angeht, weil dabei das gleich darauf folgende Verbot, das Heiligtum zu besuchen, vollends überflüssig wäre. ישב hat hier eine spezielle Bedeutung. Zunächst heisst ישב mit ל der Person auf jemanden lauern, sehnsüchtig warten; vgl. Jer. 3, 2. Hieraus entsteht aber der Begriff des Getrenntseins von jemandem, dessen Gesellschaft lieb ist. Daher wird das Verbum, so konstruiert, mit Bezug auf ein Weib gebraucht, das vom Gatten oder Geliebten getrennt ist oder sich seiner Umarmung nicht erfreuen darf; vgl. Hos. 3, 3. Letztere Bedeutung hat das Verbum auch an dieser Stelle, nur ist hier die Beziehung zum Gatten nicht ausgedrückt weil sie sich nach dem Zusammenhang von selbst ergibt. Ebenso wird das talm.-aram. יתב absolut gebraucht; vgl. Midrasch-rabba Lev. Par. 9, wo es von einer Ehefrau, die der Gatte aus dem

Hause gejagt, ohne jegliche Ortsangabe heisst יתבא שבתא קמייתא, was nur heissen kann „sie blieb die erste Woche vom Gatten getrennt.“ Ueber die Bedeutung von דמי טהרה ist viel gestritten worden; vgl. Geiger, Gesammelte Schriften, V. (Hebr.) S. 138—139 und 163—165. Aber es ist ein Streit um des Kaisers Bart; denn für בדמי ist בִּימֵי zu lesen. Die Präposition ist hier wie öfters = als. Dreiunddreissig Tage als Tage der Reinigung soll sich die Kindbetterin der Umarmung ihres Gatten enthalten; vgl. die Schlussworte, worin טָהֳרָהּ für טָהֳרָתָהּ verschrieben ist. טהרה aber ist beidemal Substantiv, nicht Infinitiv Kal, der von diesem Verbum, wie bei einer ganzen Reihe anderer sehr häufig vorkommender intransitiver Verba, wie ארך, קצר (Imperf. יקצר) רחב, שמם, גבר, גדל, קטן, חזק, קדש, nicht im Gebrauch war. ימי טהרה wird die angegebene Zeit genannt im Vergleich zu der ihr vorangegangenen Woche. Während der darauf folgenden dreiunddreissig Tage ist die Frau nicht mehr in der Weise unrein, wie in jener Woche. Jetzt verunreinigt sie nicht mehr profane Dinge; sie muss sich aber der ehelichen Umarmung enthalten und darf nichts Heiliges berühren.

5. Auch hier ist יְמֵי für דמי zu lesen. על tut an dieser Stelle denselben Dienst wie V. 2 ב. Aehnlich wird lat. „pro“ und ganz so im Englischen „for“ gebraucht, letzteres in Verbindungen wie „eggs for brekfast“ Eier zum Frühstück oder als Frühstück.

6. Auch hier ist טהרתה für טהרה herzustellen; vgl. zu V. 4. בן שנתו übersetzt man allgemein einjährig; man macht also keinen Unterschied zwischen diesem Ausdruck und בן שנה. Aber wenn man erwägt, dass diese beiden Ausdrücke keineswegs promiscue vorkommen, und dass vielmehr die Verbindung mit Suff. ausschliesslich von Opfern des höchsten Grades, wie עלה, חטאת und אשם, und auch bei diesen immer nur vom Kleinvieh, nie vom Rinde gebraucht ist, muss man einen Unterschied zwischen den beiden Ausdrucksweisen annehmen. Der Unterschied ergibt sich bei einigem Nachdenken aus der Funktion des Suff. bei Substantiven, die einen Zeitabschnitt bezeichnen, in allen semitischen Sprachen. Im Arab. z. B. ist يومنا = heute; vgl. Deut. 24, 15 ביומו und die in der Sprache der Mischna sehr häufige Redensart לא הוציא שנתו er lebte das Jahr, eigentlich sein Jahr., d. i. das Jahr in dem er dieses oder jenes tat, nicht aus. In diesen beiden Beispielen stimmt der Gebrauch des Suff., wie gesagt, mit dem allgemeinen semitischen Sprachgebrauch überein. Aber das Hebräische geht offenbar, wie später das Rabbinische, noch weiter. In der Sprache der Mischna und im

Talmud.-aram. werden בן יומו und בת יומה von einer völlig unbestimmten, vorher nicht genannten Person oder Sache gebraucht, mit Bezug auf den Tag, an den sie geboren, respekt. gemacht wurde oder entstand. So z. B. תינוק בן יומו ein Kind am Tage seiner Geburt, Sabb. 151 b und öfter, גבינה בת יומה (in unsern Ausgaben falsch יומא) frischer Käse, der noch nicht einen Tag alt ist, Sabb. 134 a, פירות בני יומן Früchte an dem Tage, an dem sie gepflückt wurden, Pesachim 4 b. Vgl. auch רונזא בר יומה frischer Aerger, über dem noch kein voller Tag verging, Targ. Pr. 16, 16. Danach heisst biblisch בן שנה ein lebendes Wesen, das ein Jahr alt ist, בן שנתו dagegen ein Tier vor Ablauf eines Jahres nach seiner Geburt oder ein Tier, das noch nicht ein volles Jahr alt ist.

Während nun die sprachliche Erörterung des Unterschieds zwischen diesen beiden Ausdrücken in verhältnissmäsiger Kürze hat geschehen können, muss zur sachlichen Erklärung des Unterschieds hinsichtlich des Alters, den das Gesetz in gewissen Fällen zwischen dem Rind und dem Kleinvieh als Opfertier macht, etwas weit ausgeholt werden.

So oft im Homer der Athene ein Rind geopfert wird, ist dasselbe einjährig und unbesprungen. Ich sage unbesprungen, denn das heisst in jener Verbindung ἀδμήτης, nicht „ungebändigt", welcher Begriff durch den darauf folgenden Relativsatz ἥν οὔπω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ ausgedrückt ist. Sieh Il. X., 291—292 und Odyss. III., 382—383. Der Grieche opferte der jungfräulichen Göttin ein jungfräuliches Tier. Dem Geiste des monotheistischen Opferkultus empfahl sich die Jungfräulichkeit des Opfertiers für Opfer höhern und höchsten Grades in gewissen besondern Fällen. Die geschlechtliche Reife aber tritt beim Rind im Alter von zwei Jahren und beim Kleinvieh schon nach einem Jahre ein. Aus diesem Grunde schreibt das Opfergesetz nicht selten für das Schaf und die Ziege das Alter von weniger als einem Jahre und für das Rind in zwei Fällen das Alter von weniger als zwei Jahren vor.

Die Fälle, in denen die geschlechtliche Unreife für das weibliche, seltner für das männliche Opfertier vorgeschrieben ist, sind Fälle von Opferung bei ausserordentlicher Gelegenheit, wie der uns hier vorliegende Fall der Wöchnerin, die Opfer der Fürsten Israels am Tage, da die Stiftshütte zum erstenmal zusammengestellt und errichtet wurde, vgl. Num. 7, 15. 21, 7 ff., der Fall des vom Aussatz Geheilten, Lev. 14, 10, und der Fall des Nasiräers, Num. 6, 12. 14; ferner gewisse Fälle periodischer Opferung, wie das alljährliche

Opfer, wovon das Tenupha-'Omer begleitet wurde, Lev. 23, 12. Nach Ez. 46, 13 musste merkwürdiger Weise auch die tägliche Morgenola ein jungfräuliches Tier sein, aber nicht nach dem Pentateuch.

7. לזכר ולנקבה ist = sowohl für den Fall, dass das Neugeborene ein Knabe, wie für den, dass es ein Mädchen ist. Der Hebräer kann diese Beziehung nicht anders ausdrücken als durch die Setzung der Person oder Sache statt ihres Falles; vgl. Deut. 4, 3 בבעל פעור und sieh hier zu 13, 2.

8. Es muss jedem klar sein, dass unsere Tora mit dem vorherg. Verse zu Ende kommt und dieser Vers ein späterer Nachtrag ist. Wäre diese Vorschrift hier ursprünglich, so würde sie vor, nicht nach V. 7 b, der die Unterschrift unserer Thora bildet, ihren Platz haben.

XIII.

1. Sieh zu 11, 1. Auch hier wird Aharon mit angeredet, weil die Untersuchung des Aussatzes und die Entscheidung darüber, von denen dieses Stück handelt, Sache der Priester waren; vgl. V. 2. 4 ff. Die Priester, scheint es, waren, wie auch bei manchen andern Völkern des Altertums, zugleich die Aerzte.

2. Dass הובא nicht persönlich zu verstehen sei, als müsste der Betreffende vor den Priester gebracht werden, ist schon aus dem Gebrauch des Passivum ersichtlich; denn wenn das persönliche Erscheinen vor dem Priester erheischt wäre, würde der Ausdruck וּבָא lauten. Aber über allen Zweifel erhaben wird dies durch dieselbe Ausdrucksweise weiter unten 14, 2, wo wir gleich darauf erfahren, dass nicht der Patient zum Priester, sondern dieser zu jenem sich begab. Tatsächlich tritt hinsichtlich des Subjekts dieses Verbums die Person für ihren Fall ein; vgl. zu 12, 7. Danach ist והובא אל הכהן = so soll sein Fall dem Priester gemeldet oder angezeigt wernen. Es versteht sich dabei von selbst, dass der Priester auf die Anzeige des Falls hin sich zum Patienten begibt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Jos. 18, 6 und besonders zu 2 Sam. 14, 10.

4. Man beachte den Ausdruck ועמק אין מראה. Das Gewöhnlichere wäre ולא עמק מראה, aber da das Adjektiv besondern Nachdrucks halber vorangestellt ist, wird die Verneinung durch לא unmöglich. אין aber kann nicht ein Adjektiv verneinen; darum tritt die Negation in den st. constr. zum Subjekt. Hiph. von סגר heisst nie

schlechtweg verschliessen oder einschliessen. Es ist überhaupt zweifelhaft, ob dieses Verbum, wie es hier gebraucht ist, mit dem gleichlautenden Verbum, das schliessen bedeutet, identisch ist; denn צרעת wird im Targum durch סגירו, welches schwerlich mit „verschliessen“ zusammenhängt, wiedergegeben. In den Verordnungen über den Aussatz ist der Ausdruck term. techn. und heisst unter Quarantaine stellen, isolieren; sieh zu 14, 38.

5. Für בעיניו לא ist בעינו ולא zu lesen und über ולא V. 6 zu vergleichen. עין bezeichnet hier die Farbe; vgl. Num. 11, 7 und der Satz הנגע עמד בעינו ist = der Ausschlag ist bei seiner Farbe verblieben. Gegensatz V. 6. נכה הנגע; vgl. V. 55, 56. Dass עין hier synonym zu מראה ist und wie dieses schlechthin aussehen bedeutet, ist nicht wahr.

7. Nach der Bemerkung zu V. 2 bezeichnen hier הראותו und נראה nicht die Erscheinung des Patienten vor dem Priester, sondern speziell seine Untersuchung durch diesen. Es sind nun aber in diesem Falle soweit zwei Untersuchungen vorangegangen. Will man daher mit Bezug auf die hier gemeinte Untersuchung nicht irre gehen, so muss man erwägen, dass der Ausschlag V. 3, 5 und 6a, wo die Sache noch in Zweifel ist, durch den allgemeinen Namen נגע bezeichnet wird. מספחת wird der Ausschlag erst V. 6 b im Urteil des Priesters genannt, nach der Feststellung des Falles. Wenn daher der Ausschlag an dieser Stelle wiederum מספחת genannt wird, so muss hier von der Untersuchung am Ende der zweiten Woche die Rede sein, nicht von der, die am Ende der ersten stattgefunden, wie gemeinhin angenommen wird. Nur so hat auch der Ausdruck לטהרתו einen Sinn, weil הראותו לטהרתו dann so viel ist wie: seine Untersuchung, die mit seiner Reinsprechung endete. Die gewöhnliche Uebersetzung von לטהרתו „um rein zu werden“ oder „zum Zwecke seiner Reinigung“ ist logisch falsch, weil der Zweck der Untersuchung im Falle des Aussätzigen ebenso wenig die Reinsprechung ist, wie bei einer kriminellen Anklage die Freisprechung des Angeklagten. In beiden Fällen bezweckt die Untersuchung nur die Feststellung des Tatbestandes. Auch der Ausdruck שנית am Schlusse zeigt, dass hier die Untersuchung am Ende der zweiten Woche gemeint ist, denn mit Bezug auf die Untersuchung am Ende der ersten müsste es statt dessen שלישית heissen. Es handelt sich hier also um den Eintritt verschlimmernder Symptome, nach der Reinsprechung; vgl. V. 34 und sieh zu V. 14. Die Entscheidung

im Falle solche Symptome vor der Reinsprechung eintreten, ergibt sich dabei nach dem Schlusse a majore.

9. Für נגע bieten Sam. LXX und Peš. ונגע, was viel besser ist. Ueber והובא vgl. zu V. 2.

11. צרעת נושנת ist wohl nicht veralteter Aussatz, denn es handelt sich hier ja um einen ganz frischen Fall, sondern unheilbarer Aussatz. Die Ausdrucksweise erklärt sich daraus, dass veraltete Fälle in der Regel unheilbar sind.

14. Dies ist Fortsetzung des vorigen Falles, doch handelt es sich nicht um das Eintreten der schlimmen Symptome statt der V. 13 beschriebenen, sondern es wird angenommen, dass die schlimmen Symptome nach jenen eintreten. Es handelt sich also hier wie V. 7 um eine Verschlimmerung des Falles nach der Reinsprechung. Der Ausdruck וביום הראות lässt nur diese Fassung zu, denn sonst müsste es statt dessen ואם רָאֹה יֵרָאֶה heissen.

18. Schwerlich hatte der Text ursprünglich בו und בערו. LXX drücken ersteres nicht aus, und Sam. hat letzteres nicht. Unter diesen Umständen ist es sicherer, anzunehmen, dass בו durch Dittographie aus dem Folg. entstanden, als dass בערו unerklärlicher Weise in den Text gekommen ist; vgl. V. 24.

22. Nach נגע ist hier צרעת ausgefallen; vgl. V. 2. 25. 27. 49 נגע ist ein zu allgemeiner Ausdruck, um ohne nähere Bestimmung das ungünstige Resultat der Untersuchung zu bezeichnen.

32. Für אין ist hier entschieden איננו zu lesen und V. 34 zu vergleichen. Das Suff. נו ist wegen der Aehnlichkeit mit dem folgenden Buchstaben weggefallen. אין ohne Suff. ist in dieser Verbindung völlig ausgeschlossen; vgl. zu V. 4. Blosses אין im st. constr. zum Adjektiv ist absolut unhebräisch.

37. בעיניו gibt in diesem Zusammenhang gar keinen Sinn. Die meisten der Neuern lesen dafür בעינו, ohne zu bedenken, dass dieses die Sache nicht bessert. Denn עין heisst, wie bereits oben bemerkt, nicht Aussehen schlechtweg, sondern speziell Farbe, von der Farbe aber kann hier die Rede nicht sein. Mir scheint, dass der Text ursprünglich תחתיו für בעיניו hatte. Danach wäre der Fall wesentlich mit dem V. 34 identisch, bis auf die schwarzen Haare, von denen hier gesagt ist, dzss sie nichts ausmachen.

38. Für das zweite בהרת ist כֵּהוֹת zu lesen und V. 39 zu vergleichen. כהות לבנות ist = matt-weisse; vgl. V. 43 לבנה אדמדמת = rötlich-weiss oder weisslich-rot.

43. עור בשר ist = die Haut der fleischigen Körperteile, im Gegensatz zum Kopf, um den es sich hier handelt.

47. Hier ist die Ausdrucksweise im zweiten Halbvers wohl zu beachten. In dem Hauptsatze ist בגד zum Hauptsubjekt gemacht, die Epexegese aber richtet sich nicht nach der grammatischen, sondern nach der logischen Beziehung dieses Nomens, denn sie setzt כי יהיה בבגד נגע צרעת als Hauptsatz voraus. בגד bezeichnet, wie schon früher bemerkt, nicht nur ein aufgenähtes Kleid, sondern wie arab. ثوب auch ein Tuch und sogar jedes Gewebe oder Zeug im Stücke. Buhls Angabe, dass der Ausdruck ein kostbares Kleid bezeichnet, ist nicht richtig.

48. שתי und ערב übersetzt man neuerdings Gewebe, respekt. Gewirke; aber nach der jüdischen Tradition, der LXX folgen, bezeichnen die Nomina Aufzug, respekt. Einschlag. Danach wären also auch ein begonnenes, aber unvollendetes Gewebe und sogar blosses Gespinst den Gesetzen über den Aussatz unterworfen.

49. Ueber die Konstruktion von והראה את הכהן sieh die Bemerkung zu Ex. 25, 40 und über die Bedeutung hier oben zu V. 7.

51. ממארת kombiniert man gewöhnlich mit مئر aufbrechen, von der Wunde, was aber auf ein Kleidungsstück schlecht passt. Ich halte dieses מאר für einen secundären Stamm, entstanden aus מארה Fluch, eigentlich Verringerung. Danach wäre ממארת = vermindernd, d. i., um sich greifend, und so den vom Ausschlag freien Teil vermindernd. Kittel, der ממראת, das Sam. dafür bietet, registriert, liest dieses מַמְרַאַת, was nach dem massoretischem Punktationssystem eine Unform ist. Das Wort müsste מַמְרֵאת lauten.

55. Ueber לא הסך הנגע את עינו, dem im folg. Verse והנה כהה הנגע entgegengesetzt ist, vgl. zu V. 5.

56. קרע heisst nicht notwendig herausreissen, sondern kann auch das Herausschneiden mit einem scharfen Instrument bezeichnen; vgl. Jer. 36, 23 und den rabbinischen Gebrauch des Verbums vom Aufmachen eines Fisches.

XIV.

2. תהיה wird als aus ursprünglicher Dublette zu תורת entstanden besser gestrichen. Das Wort findet sich sonst in keiner der Ueberschriften oder Unterschriften dieser Art; vgl. 6, 2. 7. 18. 7, 1. 11. 37. 11, 46. 12, 7. 13, 59. Num. 5, 29. 6, 21 und besonders den ganz analogen Fall Num. 6, 13. Man beachte ferner, dass der Betreffende erst jetzt מצרע genannt wird; früher hiess er איש צרוע

oder schlechtweg צרוע; vgl. 13, 44 und 45 und sieh zu Num. 5, 2. Das Partizip Pual hat deklarative Bedeutung und bezeichnet einen Menschen, den ein Sachkundiger für aussätzig erklärt hat.

Zum bessern Verständnis dieses Stückes sei hier bemerkt, dass die טֻמאה und die טהרה des Aussätzigen je zwei Aspekte haben. Der Aussätzige ist so zu sagen sanitär unrein, das heisst, seine Berührung ist ansteckend, und er ist auch levitisch unrein. Für jeden der beiden Aspekte seiner טמאה gibt es eine entsprechende טהרה. Die טהרה, von der hier am Eingang die Rede ist, entspricht der טמאה in ihrem sanitären Aspekt. Die sanitäre טהרה, welche selbstverständlich die vollkommene Heilung der Krankheit voraussetzt, beginnt gleich nach dem Vollzug der Riten mit den Vögeln. Dann darf der Betreffende nach V. 8 wohl das Lager, aber nicht sein — oder irgendein — Zelt betreten, d. i., er steckt nicht mehr an, aber er ist immer noch levitisch unrein, und seine Berührung verunreinigt. Nach Ablauf einer Woche beginnt die levitische טהרה, doch nicht bevor der Darbringung der weiter unten vorgeschriebenen Opfer und dem Vollzug der damit verbundenen Riten. Diese Opfer und Riten bezwecken nach V. 19—20 die Kappara, mit der die bei der sanitären טהרה mit den Vögeln vorgenommenen Riten nichts zu tun haben.

7. In על פני השדה ist שדה, wie Deut. 22, 25. 27. 28, 3. 16, Gegensatz zu עיר und schliesst nicht nur den von den vier Wänden, sondern auch den von der Stadtmauer eingeschlossenen Raum aus; vgl. V. 53, wo es ausdrücklich heisst אל מחוץ לעיר. Der verschonte Vogel, auf den gleichsam die letzten Ueberreste der Krankheit übertragen wurden, muss im freien Felde losgelassen werden, wo er niemandem womöglich noch an demselben Tage in den Schoss fliegen kann. Wenn der so losgelassene Vogel dennoch zufällig kurze Zeit darauf wieder eingefangen wurde, war er an den Blutflecken, die er beim Eintauchen erhalten hatte, leicht zu erkennen, worauf er wohl wieder losgelassen wurde. Wenn nach längerer Zeit die Blutflecken sich verwischt hatten, war der Vogel freilich nicht mehr zu erkennen, aber dann glaubte man, er sei, nachdem er sich tüchtig gebadet, nicht mehr gefährlich.

9. Streiche das durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstandene Waw in dem letzten ואת, bei dem die Konjunktion unmöglich ist. Bei gestrichener Konjunktion an diesem Wörtchen setzt man das Athnach, besser bei עיניו. Dann hat man selbstredend יגלח statt יגלֵח zu sprechen.

10. Die beiden männlichen Tiere werden wegen ihres gemeinsamen Geschlechts zuerst zusammen genannt und dann das weibliche, obgleich dieses als solches nur das Sündopfer sein konnte, das nach V. 19 zwischen jenen, deren eines Schuldopfer und das andere Ganzopfer war, geopfert wurde. Ueber die Bedeutung, die das Suff. in בת שנתה diesem Ausdruck gibt, vgl. zu 12, 6. Am Schlusse ist אחד nicht Zahlwort, denn als solches wäre es vollends überflüssig, auch müsste, dann der Ausdruck ולוג שמן אחד lauten; vgl. V. 21. לוג אחד ist = ein besonderes Log, das heisst, ausser dem Oel, womit das Mehlopfer angefeuchtet wurde, noch ein Log Oel. Ueber diesen Gebrauch von אחד vgl. zu Gen. 1, 9.

12. והקריב ist hier nicht von dem ganzen Prozess der Opferung, sondern vom Beginnen der Riten zu verstehen. Die Tenupha soll mit dem Lamme als einem Schuldopfer vollzogen werden, das heisst der Priester muss beim Beginn der Riten das Tier im Geiste für ein Schuldopfer bestimmen. Denn nach der Mischna musste der Priester bei der Opferung und ihren Riten an die Art Opfer denken, als welche das Tier gelten sollte; vgl. Sebachim 4, 6.

13. Baentsch meint, dass dieser Vers uns in einer Ueberarbeitung vorliegt, weil der zweite Halbvers nicht streng zur Sache gehöre. Freilich, wenn man dabei bloss an das Recht des Priesters auf das Fleisch des Opfertiers denkt, wie das allgemein geschieht, dann hat dies mit der Sache nichts zu tun. Allein, wie oben 6, 11 mit den Worten כל זכר בבני אהרן יאכלנה den weiblichen Gliedern der priesterlichen Familien der Genuss des in Rede stehenden Opferfleisches verboten wird, so muss man hier bei der Hervorhebung der Tatsache, dass das Fleisch des Schuldopfers dem Priester zufällt, an den Ausschluss des Darbringers und jedes Nichtpriesters von dessen Genuss denken. Dieser Ausschluss aber gehört hier wohl zur Sache, denn er beweist, dass das Schuldopfer wie das Sündopfer zu den Opfern höheren Grades gehört und folglich ihm auch darin gleicht, dass es wie letzteres an dem für diese vorgeschriebenen Orte geschlachtet werden muss. Uebrigens kann der Satz כי כחטאת האשם וגו auch heissen: dem Priester soll das Schuldopfer wie das Sündopfer sein, das heisst, er soll jenes wie dieses behandeln; über die Ausdrucksweise vgl. Am. 9, 7. Bei dieser Fassung ergäbe sich das tertium comparationis aus den Schlussworten.

18. Bei den Manipulationen mit dem Oel ging schwerlich das ganze Log auf. Was aber mit dem Rest geschah, ist nicht ange-

geben. Wahrscheinlich fiel dieser Rest, wie der Rest jeder nichtpriesterlichen Mincha, dem Priester zu.

21. אחד ist hier bei כבש und עשרון gebraucht im Gegensatz zu den Zahlwörtern in V. 10; dagegen fehlt dieser Ausdruck bei לוג, weil er nach dem dortigen nicht mehr nötig ist.

22. Wenn אשר תשיג ידו im Gegensatz zu den ursprünglich vorgeschriebenen Opfertieren, die über die Verhältnisse des Armen gehen, verstanden sein wollte, wäre dieser Relativsatz nach ואין ידו משגת in V. 21 vollständig überflüssig. Der Ausdruck bringt die zu wählende der beiden genannten Vogelarten in Gegensatz zu der andern. Von diesen beiden Vogelarten, von denen die eine etwas kostspieliger war als die andere, soll der Betreffende die bringen, welche er erschwingen kann. Die erstgenannte Turteltaube war wahrscheinlich der kostspieligere Vogel, denn im A. T. werden Tiere in der Regel nach ihrem Werte in absteigender Ordnung aufgeführt; vgl. 7, 23. 17, 3. 22, 27. Gen. 32, 6. Ex. 22, 8. Deut. 14, 4. 17, 1. 1 Sam. 15, 3. Auf demselben Prinzip beruht auch die Wortfolge bei זהב וכסף in der späteren Sprache statt des klassischen כסף וזהב. Im zweiten Halbvers ist am Schlusse der Artikel in והאחד zu beachten. Ebenso 15, 15. Durch die Benennung eines der beiden Tiere, die in einer Hinsicht ein Paar bilden, wird das andere noch unbenannte gewissermassen determiniert.

30. Streiche hier את האחד und fasse denselben Ausdruck in V. 31 als Objekt zu עשה. Der Relativsatz ist wie V. 22 zu verstehen. Sieh die folg. Bemerkung.

31. Streiche את אשר תשיג ידו als Variante zu 30b auf Grund von V. 22 und vgl. LXX., Peš. und Vulg. Der Zweck der Variante ist die Ausgleichung der Ausdrücke an beiden Stellen. Doch ist V. 30 die Präposition in מאשר unerlässlich, weil der Ausdruck, zu dem der Relativsatz Apposition ist, sie hat.

32. Im zweiten Relativsatz, der, wie er uns vorliegt, an den ersten sich nicht gut anschliesst, hatte der Text wohl ואשר für אשר. Danach wäre der erste Halbvers Unterschrift zu dem Falle V. 3—20, obgleich dieser am Eingang eine Ueberschrift hat; vgl. die zusammenfassende Unterschrift 7, 37 neben den speziellen Ueberschriften 6, 2. 18. 7, 1. 11.

34. In ונתתי ist gegen die Accente die vorletzte Silbe zu betonen, wodurch die Verbalform reines Perf. wird, und das Ganze als Umstandssatz zu fassen. Der Sinn ist dann: wenn ihr in das Land . . . kommt und ich ein Haus . . . mit Aussatz geschlagen,

d. i., wenn ihr kommt... und findet, dass ich geschlagen habe etc. Bei der massor. Betonung des Verbums als Perf. consec. bringt sich JHVH hier ohne einleuchtenden Grund in einer für die Israeliten verletzenden Weise mit einem Uebel in Verbindung. Dagegen wird, wenn man ונתתי als reines Perf. fasst, in diesem Umstandssatz angedeutet, dass JHVH jetzt schon mit der Vertilgung der Bewohner des gelobten Landes beschäftigt ist, indem er ihre Häuser mit Aussatz schlägt; vgl. zu Ex. 23, 28. Aus diesem Grunde wird auch hier das zu betretende Land als Land Kanaan bezeichnet, was in solcher Verbindung sonst niemals der Fall ist, an dieser Stelle aber geschieht, um die jetzigen Bewohner des Landes zu nennen.

38. Dass Hiph. von סגר in diesen Vorschriften über den Aussatz nicht buchstäblich verschliessen heisst, sondern isolieren, unter Quarantaine stellen, ist schon oben zu 13, 4 bemerkt worden. Und die Ausdrucksweise an dieser Stelle lässt darüber keinen Zweifel. Der Priester, heisst es hier, soll, ehe er die durch הסגיר bezeichnete Handlung vollzieht, aus dem Hause treten. Das zeigt, dass die fragliche Handlung an sich, d. i., wenn man von der gesetzlichen Vorschrift über die Art und Weise absieht, von jemandem vollzogen werden kann, ohne dass er vorher aus dem betreffenden Hause tritt. Tatsächlich ist in Siphrâ zu unserer Stelle von einem Falle die Rede, wo der Priester bei sich daheim die fragliche Handlung an einem andern Hause vollzieht. Ebenso heisst es in der Mischna: der Priester darf nicht heim gehen und von dort aus das Hasger vollziehen, noch darf er, in dem vom Aussatz betroffenen Hause sich befindend, die Handlung vollziehen; vgl. Negaïm 12, 6. Aus alle dem geht klar hervor, dass das Hasger nichts ist als der Ausspruch des Priesters, kraft dessen das Haus unter Quarantaine gestellt wird; vgl. zu Am. 6, 8. Die Verordnung aber, dass der Priester, ehe er den ungünstigen Ausspruch tut, aus dem betreffenden Hause treten soll, will die Verunreinigung des fungierenden Priesters verhüten. Denn wenn dieser den Ausspruch tun sollte, ehe er aus dem Hause getreten, und sich nach getanem Ausspruche auch nur einen Augenblick darin aufhielte, würde er, falls das Ergebnis der Untersuchung am Ende der Woche ungünstig ausfiele, nach V. 46 vom Momente des Hasger unrein sein und alles verunreinigen, was er seitdem berührt hätte.

41. Für יקצע hatte der Text ursprünglich wohl יַקְצוּ; vgl. V. b und V. 43, wo Hiph. von קצה, nicht von קצע, gebraucht ist.

Letzteres würde auch kaum das Abschaben oder Abkratzen bezeichnen können.

42. והביאו ist = und sollen hineinpassen; vgl. zu Ex. 25, 14. Das blosse Anbringen der Steine würde durch שים oder נתן und mit blossem תחת ohne אל ausgedrückt sein. Die neuen Steine sollen gehörig hineingepasst werden, weil sonst eine weitere Untersuchung und genaue Beobachtung der Stelle hinsichtlich des Verlaufs des Aussatzes nicht gut möglich wäre.

43. Für חָלֹץ ist חָלֹץ als Inf. Pual und für הִקָּצוֹת, was eine Unform ist, הִקָּצוֹת als Inf. Niph. zu sprechen. Niph. kommt auch sonst bei andern Verben als Passivum von Piel sowohl wie von Hiph. häufig vor. הטות am Schlusse, welches Inf. Niph. ist, fordert diese Aussprache. In jedem der drei Infinitive ist nach der Bemerkung zu Gen. 4, 18 die Handlung selbst Subjekt, während את האבנים Objekt zum ersten bildet und את הבית zum zweiten. Für den dritten Infinitiv ergänzt sich das Objekt aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Wäre das Objekt hier wiederholt, so könnte es nur durch אותו geschehen, nicht durch blosses Suff. am Inf. Denn das Objekt eines passiven Inf., dessen Subjekt die Handlung selbst ist, muss, wie schon früher bemerkt, durch את bezeichnet werden.

47. השכב und האכל sind nicht genau zu nehmen. Während הבא אל הבית im vorherg. Verse einen Fall bezeichnet, wo der das Haus Betretende oder nach Siphrâ auch bloss den Oberkörper Hineinbringende sich nur einen Augenblick darin aufhält, ist hier von einem mehr oder minder längern Aufenthalt im Hause die Rede, und dieser wird durch אכל, respekt. durch שכב ausgedrückt; Was ersteres betrifft, so wird auch im Talmud der Imbiss nicht selten als Zeitmass angegeben; vgl. z. B. Sota 4 a. Also nur im Falle längern Aufenthalts im abgesperrten Hause ist, wenn dieses nachher für unrein erklärt wird, Kleiderwechsel nötig, sonst nicht; vgl. Siphrâ.

57. Das Subjekt zu להורת ist nicht התורה. In der Sprache der Mischna sagte man wohl, diese oder jene Schriftselle belehrt oder lehrt, doch wird dies da durch לַמֵּד, nicht durch הורה ausgedrückt. Nach biblischer Denkweise aber kann überhaupt nur eine Person belehren, nicht eine Schrift oder eine andere Sache. Ps. 45, 5 liegt, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vor und würde, selbst wenn der Text unzweifelhaft richtig wäre, als poetisches Bild für den fraglichen Punkt hier nichts beweisen. Subjekt zu להורת ist der Priester, und die Präposition in ביום gehört zur Kon-

struktion des Verbums; vgl. 1 Sam. 21, 23. Doch heisst הורה an dieser Stelle, streng genommen, nicht belehren, sondern eine rituelle Gesetzesfrage für die Praxis entscheiden, in welchem Sinne das Verbum in der Mischna sehr häufig vorkommt; vgl. z. B. Horajoth 1, 1. 2 ff. 2, 1. 2 und besonders Synhedrin 11, 2. Danach ist der Sinn des fraglichen Satzes der: um danach — nach der obigen Thora — zu entscheiden über den Tag, an dem eine vom Aussatz betroffene Person oder Sache unrein oder rein wird. Gemeint ist eigentlich nicht der Tag an sich, sondern nur der Tag insofern er Symptome bringt. Ueber die Ausdrucksweise, worin die Zeit an Stelle der Umstände tritt, vgl. den öftern Gebrauch von ועתה im Sinne von „quae cum ita sint“ und sieh zu 16, 2.

XV.

1. Ueber den Einschluss Aharons in die Anrede siehe die Bemerkung zu 11, 1.

2. Die Wiederholung von איש beruht hier wohl nur auf Dittographie. Denn, um den Begriff des Distributiven zum Ausdruck zu bringen, wird dieses Nomen in der Regel nur dann wiederholt, wenn die Gesamtheit, zu der das unbestimmte Individuum gehört, mitgenannt ist; vgl. 17, 3. 8. 10. 13. 20, 2. 22, 4. 18.

3. רר בשרו את זובו pflegt man zu übersetzen „es fliesst sein Glied mit seinem Flusse“, was aber wegen את seine Bedenklichkeit hat. Denn in solchen Wendungen steht das, womit das Subjekt fliesst, im adverbiellen Acc., und dieser kann, wie schon öfters bemerkt, gut klassisch durch את nicht bezeichnet werden. Der Satz ist offenbar korrupt. Auch der Rest des Verses ist heillos verderbt. Die Zusätze, die Sam. und LXX bieten, machen die Sache nicht besser.

7. בשר bezeichnet hier wohl nicht den Körper schlechtweg, sondern ist wie V. 2 und 3 Euphemismus.

8. Das nur hier vorkommende רקק ist mit ירק wohl stammverwandt, hat aber sichtlich umfassendere Bedeutung und heisst nicht nur speien, sondern bezeichnet auch das Auswerfen des Nasenschleims.

9. רכב heisst nicht reiten, noch bezeichnet מרכב den Sattel oder den Wagensitz. Unser Verbum heisst nicht mehr als so sitzen oder sich setzen, dass man dabei mit den Füssen den Boden nicht berührt, und das Nomen bezeichnet irgend etwas, worauf man in dieser Weise sitzt oder sich setzt; vgl. K. zu Ps. 45, 5.

13. Ueber den Gebrauch von מספר vgl. die Bemerkung zu Gen. 15, 5. מים חיים wird sonst für das rituelle Bad nicht gefordert. Es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass חיים hier auf Dittographie aus dem Vorhergehenden beruht.

15. כל בשרו, während es sonst in Verbindung mit dem rituellen Bade bloss בשרו heisst, vgl. 14, 9. 16, 4. 26, 28 und 22, 6, weil dieses ohne כל in unserem Zusammenhang leicht missverstanden und als Euphemismus gefasst werden könnte.

18. Für איש hat Sam. אִישָׁהּ, als handelte es sich hier speziell um den legitimen Gatten. Aber diese Gesetze über Rein und Unrein haben, wie schon früher bemerkt, mit Ethik und Moral nichts zu tun. Der Beischlaf während der Menstruation z. B. ist nach 18, 19 absolut, also auch dem gesetzlichen Gatten verboten, und doch wird er hier V. 25 ohne weiteres vorausgesetzt. Es kommt auch sonst vor, dass ein Gesetz die Uebertretung eines andern hinsichtlich derselben Sache voraussetzt. So wird in der Vorschrift 11, 40 das Essen vom Fleisch eines gefallenen Tieres vorausgesetzt, obgleich dies Deut. 14, 21 verboten ist. In letzterem Falle findet sich jedoch das Gesetz, dessen Uebertretung vorausgesetzt wird, nicht in demselben Buche; denn 22, 8, ebenso wie Ez. 44, 31, ist das Verbot nicht allgemein, sondern beschränkt sich auf die Priester.

23. Hier ist dem Texte wie er uns vorliegt kein befriedigender Sinn abzugewinnen. Die Fassung von הוא im Sinne von „irgend etwas“ ist gegen den Sprachgebrauch. Für הוא ist wohl הוּא zu sprechen, der zweite Halbvers zu streichen und das Ganze mit dem Folgenden su verbinden. Danach käme die Berührung des Lagers oder Sitzes des menstruierenden Weibes während sie sich auf dem selben befindet hinsichtlich der Verunreinigung ihrem Beischlafe gleich. Es muss aber zugestanden werden, dass danach nicht einleuchtet, wozu der Fall des Beischlafs überhaupt besonders erwähnt wird, da er sich aus dem ihm vorangehenden von selbst ergibt.

24. Manche der Neuern glauben, dass hier an den Coitus nicht gedacht wird, weil שכבת זרע fehlt, was nber nicht richtig ist. שכב allein drückt in den meisten Fällen den Beischlaf aus, und der genannte Zusatz kommt dabei nur sehr selten vor. ותהי נדתה עליו fasst man neuerdings als Fortsetzung des Vordersatzes und im Sinne von „und es kommt ven ihrer Unreinigkeit auf ihn.“ Aber נדה kann nur den Zustand der Unreinheit bezeichnen, nicht das

Verunreinigende. Der fragliche Satz bildet die Apodosis, und dessen Sinn ist: so tritt er in den Zustand ihrer Unreinheit, d. h., er wird in dem Grade unrein, in dem sie es ist. Was damit gemeint ist wird gleich darauf erklärt. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 7, 20 וטמאתו עליו. Das Gewöhnlichere wäre והיתה, aber ותהי in der Apodosis ist nachdrucksvoller. Ibn Esras Erklärung, wonach hier von einem Falle die Rede wäre, wo der Mann dem Weibe in ihrem reinen Zustande sich nähert und sie ihn erst während des Beischlafs mit ihrer Unreinigkeit überrascht, was der fragliche Satz an sich wohl ausdrücken könnte, scheitert am vorherg. אתה, welches nur auf ein Weib in dem V. 18 beschriebenen Zustand gehen kann. Nach Ibn Esra müsste es statt dessen את אשה heissen.

33. הדוה und הזב stehen im Genitiv, der von תורת im vorherg. Verse abhängt. In ולאיש ist das Genitiverhältnis wegen der grössern Entfernung zwischen diesem Nomen und dem st. constr. durch ל ausgedrückt; vgl. zu 11, 46. Dagegen ist לזכר ולנקבה nähere Bestimmung zu הזב את זובו. Letzterer Ausdruck verstösst gegen den guten Sprachgebrauch; vgl. zu V. 3. דוה heisst eigentlich die Kranke oder Leidende, dann aber die Menstruierende. Ebenso hängt in der Sprache der Mischna נַעֲרָה ein Mädchen in dem Alter, in dem es zu menstruieren beginnt, mit dem Syr. ܕܘܝܐ krank, leidend zusammen.

XVI.

1. בקרבתם לפני יהוה gibt Onkelos aus Unverständnis so wieder, wie wenn בהקריבם אש זרה לפני יהוה stünde; vgl. 10, 1. Tatsächlich ist aber der Ausdruck nach der Ausführung zu Ex. 28, 1 so viel wie: als sie sich in ihren Beziehungen zu JHVH ein Vorrecht anmassten, das ihnen nicht zukam. Alles dies, jede Silbe davon, liegt in den drei Worten.

2. Der Gegensatz zu בכל עת ist nicht אחת בשנה in V. 34, wie allgemein angenommen wird, denn so fern von einander können zwei gegensätzliche Zeitangaben nicht stehen; dann bezieht sich auch letztere Bestimmung nicht wie diese auf das Betreten des Allerheiligsten, sondern auf den Vollzug der Zeremonien und Riten der jährlichen grossen Sühne. Der Gegensatz zum fraglichen Ausdruck ist בזאת im folg. Verse. Danach hiesse בכל עת, streng genommen, nicht „zu jeder Zeit“, sondern „unter beliebigen Umständen“; Ueber die Verwandschaft der Begriffe „Zeit“ und „Umstände„ sieh zu 14, 57. Im zweiten Halbverse gehört der Satz ולא

ימות eigentlich an den Schluss, und für אראה ist יֵרָאֶה zu lesen. Ueber die Einschaltung vgl. יחזו ויבשו קנאת עם Jes. 26, 11. ענן ist hier so viel wie ענן הקטרת, und כי ist = sondern. Danach ist der Sinn des Ganzen der: sondern in der Räucherwerk-Wolke soll er — Aharon — sich sehen lassen vor der Kapporeth, damit er nicht sterbe. Ueber נראה על vgl. Jes. 60, 2. Sach. 9, 14 und zur Sache hier V. 13.

3. Die Präposition in בזאת und בפר gehört zur Konstruktion des Verbums. Mit einem Opfer das Heiligtum betreten ist so viel wie: es nach dem dargebrachten Opfer betreten. Man beachte, dass für die von hier bis V. 28 vorgeschriebenen Riten keine bestimmte Zeit genannt ist, denn die Zeitangabe V. 29 ist so gehalten, dass sie nur auf das darauf Folgende, auf das Selbstkasteien und Unterlassen der Arbeit, bezogen werden kann. An sich konnte Aharon vielleicht unter den angegebenen Umständen das Allerheiligste betreten, wann er wollte. Es gehörte aber dazu die Opferung von fünf Tieren, und diese opfert man nicht leicht um eine Grille. Ausserdem mussten nach V. 5 drei von den zu opfernden Tieren von der Gemeinde geliefert werden, und dadurch war Aharons Eintritt in das Allerheiligste von dem Willen der gesamten Gemeinde abhängig, die ihn voraussichtlich ausser dem einen, traditionell dafür bestimmten Tage, dem grossen Versöhnungstage, nicht gestatten würde.

4. Sehr auffallend ist hier das Fehlen der hohepriesterlichen Staatskleider, des Obergewandes mit den goldenen Glöcklein, des golddurchwirkten Ephod, des mit Edelsteinen besetzten Brustschilds und der goldenen Platte. Dies ist sicherlich nicht zufällig, denn die Wiederholung von בד bei jedem der vier genannten Kleidungsstücke kann nur den Zweck haben, ihre Schlichtheit hervorzuheben. In Midrasch rabba zur Stelle werden drei verschiedene Gründe dafür angegeben, doch ist keiner ganz befriedigend. Am plausibelsten ist die Ansicht des Rabbi Levi, wonach die Demut vor Gott es erforderte, dass der Hohepriester ohne jeglichen Prunk das Allerheiligste betrete; vgl. zu V. 32.

8. נתן גורל heisst angeblich das Los werfen, kommt aber nirgends so vor. Dass die Redensart auch hier die angebliche Bedeutung nicht hat, zeigt der Pl. גרלות, wofür sonst der Sing. gebraucht sein müsste. Denn der Pl. von גורל kommt in solchen Wendungen erst sehr spät vor, und so jung ist unser Stück, namentlich dieser Teil davon, keineswegs. Tatsächlich heisst נתן hier, wie öfter, hintun, legen. Da die beiden Böcke nicht durch Namen

zu unterscheiden sind, soll Aahron ein Los, selbstverständlich ohne es vorher zu besehen, auf jeden der beiden Böcke legen und ihn so bestimmen. An sich wäre wohl das zweite Tier durch die Bestimmung des ersten für seinen Zweck hinlänglich bestimmt; rituell aber muss jedes der bestimmenden Lose mit dem Körper des betreffenden Tieres in direkte Berührung gebracht werden, um es zu bestimmen.

9. Nach den Wörterbüchern heisst עלה הגורל das Los kommt herauf (aus der geschüttelten Urne). Diese Angabe gründet sich auf unsere Stelle und auf Jos. 18, 11. (עלה kommt auch Jos. 19, 10 in Verbindung mit גורל vor; allein Gesenius, aus dessen Thesaurus die Angabe entnommen ist, hatte diese letztere Stelle übersehen, und so wird sie auch nach ihm in den Wörterbüchern nicht angeführt). Es sollte wohl kaum nötig sein, zu sagen, dass diese Angabe falsch ist, denn עלה הגורל kann wegen der eigentlichen Bedeutung des Verbums nie und nimmer dasselbe heissen wie נפל הגורל, welche Wendung die häufigste ist. An den genannten Josuastellen heisst גורל, wie dort gezeigt werden soll, gar nicht Los im eigentlichen Sinne des Wortes. Hier aber ist von den Losen עלה על gebraucht, weil sie nach V. 8 auf die Tiere gelegt wurden. אשר עלה עליו הגורל ist danach = dem das Los aufgelegt wurde. Ueber die Ausdrucksweise vgl. den Gebrauch von עלה 19, 19 und besonders Num. 19, 2. Ri. 16, 17.

10. Für יָעֲמֹד liest man besser nach Sam. יעמיד als Hiph. Auch יֻעֲמַד wäre besser als die massoretische Aussprache.

12. Zu beachten ist, dass unser Stück einen Räucheraltar nicht kennt. Das Räucherwerk wird hier in einer Pfanne abgebrannt, und das Feuer ist dem Opferaltar entnommen.

15. את nach ועשה ist nicht Präposition, sondern nota acc., und das Verbum heisst hier eine Sache behandeln, damit verfahren.

16. Wie schon früher bemerkt, hat אהל מועד nie den Artikel. Aber der sehr alte Ausdruck wird als ein an sich bestimmter Eigennamen angesehen; daher das darauf bezügliche Partizip השכן, mit dem Artikel; sieh zu Gen. 21, 3. Es ist aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass מועד hier im st. constr. steht und אהל מועד השכן אתם so viel ist wie: das Offenbarungszelt dessen, der unter ihnen wohnt. Gemeint wäre natürlich JHVH.

21. שתי ידיו in solcher Verbindung nur hier. Bei dieser Gelegenheit müssen beide Hände aufgelegt werden wegen der vielen Sünden der gesamten Gemeinde, die auf den Bock übertragen

werden sollen. עתי leitet man gewöhnlich von עת ab und versteht unter איש עתי einen für die Gelegenheit bestimmten oder bereit gehaltenen Mann. Aber die Ableitung von Nomina mittelst der Endung î beschränkt sich im Hebräischen in der Regel auf das nomen gentilicium. Auch wäre die Beschreibung des betreffenden Mannes in dieser Weise völlig überflüssig. Mir däucht, dass das Adjektiv עֲתִי zu sprechen ist. Der Ausdruck würde dem arab. اعثى dumm, blöde entsprechen. (Gewönlich entspricht dem arab. ث das hebr. ש, doch zuweilen auch ת. vgl. תקף = ثقف.) Danach wäre für die Wegführung des Sündenbocks ein blöder, unempfindlicher Mensch gewählt worden, weil das Geschäft wegen der Sündenladung ein unangenehmes und für den, der es verrichtete, verletzendes war, weshalb nicht jeder sich dazu hergab. Etwas Aehnliches bietet der jüdische Gottesdienst auch in moderner Zeit. Zu der sabbathlichen Verlesung des Wochenabschnitts aus dem Pentateuch werden nämlich in der Synagoge mehrere Männer als spezielle Zuhörer aufgerufen, je einer für einen der sieben Abteilungen desselben. Nun gibt es aber zwei Stellen im Pentateuch, die viele grauenhafte Flüche enthalten, nämlich Lev. 26, 14—43 und Deut. 28, 15—68. Zu der Verlesung dieser Flüche will sich kein anständiger und vernünftiger Mensch in der Synagoge aufrufen lassen. Und da hilft man sich auf verschiedene Weise. In Deutschland fiel die abstossende Rolle bis vor Kurzem nach einer Beschreibung in Bernsteins Novelle „Vögele der Maggid“ einem niedern Gemeindediener zu. In Polen und Russland aber wird jetzt noch ein blöder Mensch dafür gedungen.

Obige Fassung des fraglichen Ausdrucks gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch eine Notiz in der Mischna, wonach die Strassenjungen*) dem Führer des Sündenbocks nachzulaufen und ihn am Bart zu zausen pflegten; vgl. Joma 6, 4. Denn eine solche Behandlung würde ein respektabler Mann mit gesundem Verstande von den Strassenjungen kaum erfahren haben.

22. Für das sonst nicht vorkommende גְּזֵרָה spricht man besser גָּזֵרָה als Partizip pass. Jedenfalls aber bezeichnet ארץ גזרה nicht ein steriles Land, wie gemeinhin angenommen wird, sondern eine Gegend, nach der von Palästina oder bloss von Jerusalem kein Verkehr

*) Für Strassenjungen hat die Mischna בבליים, aber nach der Gemara 66 b hätten die palästinischen Juden das Strassengesindel Babylonier genannt, weil letztere ihnen verhasst waren.

ist; vgl. Niph. von גזר und sieh besonders K. zu Ps. 88, 6. Ob die Gegend, wohin der Bock die Sündenladung trug, fruchtbar oder steril war, darauf konnte es plausibler Weise nicht ankommen; dagegen war es natürlich, dass man für diesen Zweck eine Gegend wählte, nach der es keinen Verkehr gab, weil man sonst mit den dahin beförderten Sünden wieder in Berührung hätte kommen können. Freilich wurde dabei naiver Weise vorausgesetzt, dass der in der Steppe losgelassene Bock akkomodierend von dort nach einer solchen erwünschten Gegend sich begeben wird. Davon, dass der Sündenbock endlich in einen Abgrund gestürzt wurde, wie die Mischna Joma 6, 6 haben will, sagt unser Text hier nichts. Die spätern Rabbinen waren über dergleichen nicht immer recht unterrichtet.

26. Der Mann, der den Bock wegführt, wird unrein, weil der Sündenbock V. 5 ein Sündopfer genannt wird, weshalb dessen Wegführung dem Verbrennen der beiden anderen bei dieser Gelegenheit dargebrachten Sündopfer ausserhalb des Lagers gleichkommt. Darum erheischt erstere Handlung eben so wie diese Kleiderwechsel und rituelles Bad nach sich; vgl. V. 28.

29. Es ist schon oben angedeutet worden, dass hier eine neue Quelle einsetzt. Es ist aber dem Redaktor nicht gelungen, eine Verbindung zwischen den beiden Stücken in geschickter Weise herzustellen. Die im vorherg. vorgeschriebenen Riten sind viel älter als die Einführung des Versöhnungstags. Wären sie so jung wie diese, so würde unter ihnen der an Götzendienst erinnernde Azazel-Bock nicht vorkommen. Ursprünglich wurden jene Riten wahrscheinlich so oft vollzogen, als die Gemeinde das Bedürfnis nach allgemeiner Sühne fühlte. Nach Einführung des grossen Versöhnungstags wurde sie auf diesen beschränkt.

32. Für ימשח ist יִמָּשַׁח und יִמָּלֵא für ימלא zu lesen und in beiden Fällen die Handlung selbst als Subjekt zu fassen; vgl. zu Gen. 4, 18. קדש ist hier wie oben V. 2 in engerem Sinne gebraucht, nämlich im Sinne von „Allerheiligstes“, und בגדי הקדש heisst Kleider zu tragen beim Betreten des Allerheiligsten. Ueber diese spezielle Bezeichnung für die leinenen Kleider vgl. zu V. 4.

33. In der nur hier vorkommenden Verbindung מקדש הקדש ist מקדש st. constr. von מִקְדָּשׁ nach der Form von מספד; vgl. zu Num. 18, 29. Während מקדש das ganze Heiligtum bezeichnet, heisst מקדש speziell der Teil davon, von dem das Ganze seine Heiligkeit erhält. Daher מקדש הקדש = das Allerheiligste. Ueber den Unterschied der Bedeutung bei diesen beiden Nominalformen vgl. arab.

مسجد ein Heiligtum, wo das سجود geschieht, dagegen nur مسجد die Stelle an der Stirn, die beim سجود den Boden berührt.

34. Hier scheinen LXX im zweiten Halbverse לעשות für ויעש gelesen zu haben. Wenn man letzteres beibehält, spricht man das Wort wohl besser וַיֵּעָשׂ als Niph. Danach wird im zweiten Halbvers berichtet, dass gleich bei Gelegenheit des ersten, darauf folgenden Versöhnungstags der betreffende Befehl JHVHs an Moses befolgt wurde.

XVII.

5. Hier ist der Zweck der vorhergehenden Verordnung deutlich ausgesprochen. Schon der Umstand, dass die Mitteilung dieser Vorschrift sich nicht nur an die Gemeinde, sondern auch an Aharon und seine Söhne richtet, beweist, dass Fürsorge für den Kultus und Sicherung der Existenz der Priester ihr eigentlicher Zweck sind. JHVHs Altar soll nicht verlassen da stehen, und seine Priester sollen nicht darben müssen. Um dies zu verhindern, hatte ein älteres Gesetz, wie wir an einer frühern Stelle gezeigt, den Genuss derjenigen Fleischteile an jedem Tiere verboten, die vom Opfertier auf JHVHs Altar kamen. Aber jenes Gesetz hatte, wie es scheint, die gewünschte Wirkung nicht gehabt. Man hatte sich wohl des Genusses dieser geringen Fleischteile enthalten, aber nach wie vor sein Tier daheim geschlachtet. Dieser Umstand zwang zu strengern und durchgreifendern Massregeln. Einem Volke, dessen Religion Blutvergiessen über alles verabscheut, konnte man leicht sagen, dass sein Gott nicht nur das Vernichten von Menschenleben, sondern auch das Töten von Tieren hasst. Die Verehrer dieses Gottes hätten kein Recht, lediglich zum Zwecke des Fleischgenusses ein Tier zu töten. Ein Israelit könne wohl ein Tier als Opfer für JHVH schlachten, und was davon nicht auf den Altar kam, selber geniessen, aber ausschliesslich für sich ein Tier schlachten, ihm das Leben nehmen, um sein Fleisch zu geniessen, das sei so gut wie Mord. Eine solche Darstellung der Sache konnte ihren Zweck nicht verfehlen. Doch ist der ganze Passus von hier an bis V. 7 incl. kaum ursprünglich. Denn in älterer Zeit war der souveraine Wille JHVHs genügender Grund für irgend ein Gesetz, sodass es einer besondern Begründung oder plausiblen Zweckangabe nicht bedurfte.

7. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 5. Hier ist der erste Halbvers entschieden späterer Einsatz. Denn, wie oben gezeigt

worden, war ursprünglich der Zweck unserer Vorschrift nicht die Bekämpfung heidnischer Kulte, sondern die Sicherstellung des Altars JHVHs gegen Vernachlässigung aus Gleichgiltigkeit oder wegen Unbequemlichkeit.

8. Hier setzt eine andere Quelle ein. Das neue Moment in dem Stücke von hier bis V. 16 ist hauptsächlich der Einschluss des Fremdlings in das Verbot, was V. 3 nicht der Fall ist. Dass hier vom Opfern, während dort vom blossen Schlachten die Rede ist, das kam bei der Aufnahme dieses Stückes nicht in Betracht, da nach alter semitischer Sitte jedes Schlachten ein Opfern ist. Der Satz ואליהם תאמר wird gewöhnlich missverstanden. Der Ausdruck schliesst nicht Aharon und seine Söhne aus, als sollte das Folgende nur der Gemeinde allein mitgeteilt werden, wie die Erklärer annehmen. Der Satz charakterisiert nur das Folgende als für die Mitteilung an Gemeinde und Priester bestimmt, im Unterschied von der V. 5—7 enthaltenen Motivierung oder Zweckangabe, die lediglich für die Belehrung Moses und nicht für weitere Mitteilung berechnet ist.

11. Sprich בָּנֶפֶשׁ ohne Artikel. Dis Präposition bezeichnet, wie Num. 34, 2 und öfter, das Prädikatsnomen, und der Sinn des Satzes ist der: das Blut ist es, das als Lebenselement die Sühne bewirkt.

13. JHVH hasst Blutvergiessen in der tiefsten Seele. Das vergossene Blut schreit zu ihm; vgl. Gen. 4, 10. Auch das vergossene Blut eines Tieres, selbst wenn letzteres für ein Opfer sich nicht eignet, muss daher wenigstens zugedeckt werden, wenn es nicht gen Himmel schreien soll. In ושפך את דמו liegt ein Verbot mit dem in Rede stehenden Blute irgend welchen der Riten, die beim Opfern üblich sind, vorzunehmen; vgl. den Zusatz כמים Deut. 12, 16.

14. Streiche das in diesem Zusammenhange unerklärliche בנפשו, welches hier durch Missverständnis von 11b entstanden ist. Unerklärlich ist בנפשו hier, weil nach V. b sowohl wie nach V. 11a die נפש im Blute ist, aber nicht umgekehrt das Blut in der נפש. Die Fassung der Präposition als ב essentiae, d. i., als Bezeichnung des Prädikatsnomens, ist bei einem Nominalsatz ausgeschlossen. LXX und Vulg. bringen das fragliche Wort auch nicht zum Ausdruck.

XVIII.

3. מעשה bezeichnet hier weder eine einmalige Tat, noch eine einzige habituelle Praxis, sondern die habituelle Handlungsweise. Die im Folgenden verbotenen Praktiken werden hier teils als ägyptisch, teils als kanaanitisch bezeichnet. Erstere sind, wie es scheint, die V. 6—20, letztere die V. 21—23 genannten; vgl. V. 24.

6. Ueber die Wiederholung von איש sieh zu 15, 2. Ueber שאר בשרו; welches als Verbindung zweier sinnverwandten Ausdrücke eine Art Superlativ bildet, vgl. 16, 33 מקדש הקדש.

7. Der Ausdruck ערוה wird in diesen Gesetzen sowohl zum Weibe selbst als zu seinem Gatten in Beziehung gebracht. In ersterem Falle ist die Beziehung rein physisch, in letzterem aber ist sie ethisch. Eines Mannes ערוה ist sein Eheweib, das nur ihm allein frei steht, mit dem nur ihm geschlechtlicher Umgang gestattet ist. Hier im Falle der Mutter sind beide Beziehungen ausgedrückt, weil diese doppelt verboten ist, als eigene nahe Verwandte und als des Vaters Frau; vgl. V. 8. Selbstverständlich handelt es sich hier um den Fall, wo die Mutter Witwe oder vom Vater geschieden ist, denn sonst wäre sie ja verheiratet und ihre Verbindung mit dem Sohne, auch abgesehen von der Verwandtschaft, nach V. 20 verboten.

8. מולדת will Baentsch מולדת sprechen, aber die massor. Aussprache ist das einzig Richtige. Der Ausdruck, eigentlich ein Nomen abstractum, ist hier in konkretem Sinne gebraucht als Apposition zu אחותך. מולדת בית beschreibt die Schwester als legitim und מולדת חוץ als illegitim. Es handelt sich hier um die Halbschwester väterlicher- oder mütterlicherseits, und aus deren Verbot ergibt sich das Verbot der Vollschwester von selbst. In ähnlicher Weise wird in V. 10 nur die Heirat mit der Enkelin ausdrücklich verboten, während die Heirat mit der Tochter daraus geschlossen werden muss. Nach Onkelos ist מולדת בית epexegetisch zu בת אבך und מולדת חוץ zu בת אמך, was aber nicht wahrscheinlich ist.

10. Für das nach der Bemerkung zu V. 7 hier unmögliche ערותך ist zu lesen עורך = dein Fleisch. Dass עור in diesem Sinne sonst nur in der Poesie vorkommt, verschlägt nichts. Ist doch auch das in diesem Stücke häufige שאר sonst nur poetischer Ausdruck. Um wie viel weniger kann das an ערוה anklingende עור hier befremden.

11. Da der Fall der Halbschwester oben V. 9 vollständig erledigt ist, so kann es sich an dieser Stelle nur um die Stiefschwester handeln. Danach aber muss der Ausdruck מולדת אביך nach zwei Handschriften gestrichen werden. Möglich, aber nicht wahrscheinlich, ist, dass der fragliche Ausdruck die Stiefschwester als eine solche beschreibt, die ein Familienglied des Vaters des Mannes ist. Danach wäre die Stiefschwester, die nicht in des Mannes väterlicher Familie lebt, hinsichtlich der Ehe nicht als Verwandte zu betrachten.

14. Ueber den Ausdruck ערות אחי אביך sieh die Bemerkung zu V. 7.

17. Für das allerdings nur hier vorkommende שארה, will Dillm. שארה lesen, aber dazu passt הנה keineswegs.

18. Für אל ist nach Sam. על zu lesen. Diese Lesart ist auch durch עליה בחייה, welches als Randglosse zu streichen ist, bezeugt. Die Glosse, worin das Suff. beidemal unbestimmt und nur deshalb fem. ist, weil der zu erklärende Ausdruck auf ein Weib sich bezieht, bildet einen vollständigen Nominalsatz, dessen Sinn der ist: על, auf das Weib bezogen, heisst bei ihren Lebzeiten. Die Erklärung ist übrigens richtig; vgl. Gen. 31, 50. לצרר ist = dass sie ihre Rivalin werde; vgl. den Gebrauch von צרה 1 Sam. 1, 6.

20. Hier ist die Ausdrucksweise ganz verschieden, weil es sich in diesem Falle nicht um eine Heirat, sondern um illegitimen Beischlaf handelt. שכבתך לזרע ist so viel wie שכבת זרעך.

21. Dass die Punktation von מלך eine künstliche ist nach den Vokalen von בֹּשֶׁת, steht jetzt allgemein fest. Die eigentliche Aussprache ist מָלְךָ. Aus dieser und anderen Stellen im A. T. geht aber auch hervor, dass man bei diesem מלך nicht an einen besondern Gott zu denken hat. In einem theokratischen Staat ist der Nationalgott der eigenliche König und der sterbliche König nur sein Vasall. So heisst JHVH bei den Propheten König Israels, vgl. 1 Sam. 12, 12. Jes. 43, 15. 44, 6. Ganz besonders heisst ein Gott König insofern Menschen ihm geopfert werden; vgl. zu Jes. 30, 33. Danach ist unter מלך hier kein anderer als JHVH selbst zu verstehen, dem noch im siebten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung gegen allen Protest der Propheten Kinder geopfert wurden. Denn nur durch die Annahme, dass unser Verbot ursprünglich wenigstens auch auf solche Kinderopfer sich bezog, die JHVH dargebracht wurden, erklärt sich dessen Vorhandensein im A. T.; denn sonst würde das Opfern der Kinder reiner Mord sein und als solcher keines speziellen Verbots bedürfen. Und nur in dieser Weise erklärt es sich, dass das Opfern der Kinder hier eine Ent-

weihung des göttlichen Namens JHVHs genannt wird, und dass ein Prophet Israels es nötig fand, zu beteuern, es sei JHVH nie eingefallen, solche Opfer zu fordern; sieh zu Jer. 19, 5. חלל שם mit Bezug auf JHVH ist eine alte Redensart, die schon Am. 2, 7 vorkommt. שם heisst aber in dieser Verbindung eigentlich nicht Namen, sondern Person. Diese Bedeutung ergibt sich leicht aus dem Begriff: Charakter, welchen das Nomen in sich birgt. Die Einschaltung von שם geschieht bei diesem Ausdruck aus euphemistischen Gründen, weil der Hebräer חלל את יהוה über den Mund nicht bringen konnte; sieh zu 22, 82 und vgl. zu Ps. 30, 9.

23. Mit Bezug auf עמד לפני bemerkt Gesenius im Thesaurus unter Hinweis auf diese Stelle „semel ad coitum refertur". Ihm nachbetend, führt auch Buhl unsere Stelle an, „wo עמד לפני obszönen Sinn hat". Im Grunde aber ist der fragliche Ausdruck an sich auch hier harmlos; obszönen Sinn erhält er erst durch den Zusatz לרבעה. An sich heisst עמד לפני nichts mehr als sich jemandem zur Verfügung stellen, sich ihm hingeben; vgl. die Bemerkung zu Gen. 41, 46. — Sprich nach 20, 16 לרבעה ohne Mappik und vgl. über die Endung â zu Gen. 1, 30.

25. Dieser Vers, der in empfindlicher Weise den Zusammenhang stört, ist offenbar eine ungeschickte spätere Einschaltung. Auch stimmt der darin ausgesprochene Gedanke an sich nicht zu der ältern Vorstellung. Nach der ältern Vorstellung, wenn JHVH die Sünden der Bewohner eines Landes an ihm heimsucht, wird es, wie Sodom und seine Umgegend, zur Wüstenei und bleibt für immer unbewohnt; vgl. Jes. 13, 20. und Jer. 50, 39. Das Land Kanaan aber hätte nach unserer Stelle durch die Heimsuchung JHVHs nichts erlitten als den Wechsel seiner Bewohner.

28. טמא wird gebraucht nicht nur von dem verbotenen Fleischgenusse, sondern auch mit Bezug auf gesetzlich erlaubte, aber an sich ekelhafte Speisen; vgl. Ez. 4, 12. 14. Danach erklärt sich hier das Bild. Wie der Magen ihm zugeführte ekelhafte Speise zurückweist, so speit ein Land moralisch und religiös verkommene Einwohner aus, die es nicht vertragen kann.

XIX.

5. לרצנכם תזבחו ist = opfert es so, dass es euch angerechnet wird; vgl. zu 1, 3.

6. Für וממחרת liest man besser וממחרתו. Waw ist wahrscheinlich wegen des Folg. weggefallen.

7. Ueber יצה sieh die Bemerkung zu 1, 4. Das Essen des Opferfleisches nach der dafür bestimmten Zeit hat rückwirkende Kraft auf das Opfer, das in Folge dessen dem Darbringer nicht angerechnet wird.

8. קדש יהוה kommt nur noch Mal. 2, 11 vor. Dort, wo der Ausdruck nicht auf Opfer oder Opferfleisch Bezug hat, ist der Sing. von קדש am Platze; hier aber ist dafür ohne Zweifel קָדְשֵׁי zu lesen. Jod ist durch Haplographie ausgefallen.

9. פאת שדך ist eigentlich Objekt zu לקצר, aber des besondern Nachdrucks halber ist der Ausdruck aus dem Objektsatz לקצר פאת שדך herausgenommen und zum Objekt des Hauptverbums gemacht, während לקצר, nun absolut gebraucht, den Begriff des letztern näher bestimmt. Bei der andern Konstruktion wäre auch das Ganze zweideutig, denn לא תכלה לקצר פאת שדך könnte auch heissen: du sollst mit dem Abernten des äussersten Randes deines Feldes nicht fertig werden.

13. שכיר heisst Lohnarbeiter, aber nicht Tagelöhner, denn einen solchen gab es unter den alten Israeliten nicht. Man vermietete sich auf längere Zeit, nicht für den Tag. Am Tage, an dem der Lohn fällig wird, soll er bezahlt werden, nicht erst am folgenden Morgen.

14. ירא מן יהוה heisst sich vor Gott fürchten, vor seiner Strafe Angst haben, im Unterschied von ירא יהוה = gottesfürchtig sein.

15. Für תשא ist entschieden תָּשֵׁב zu lesen und 1 K. 2, 16. 17. 20 zu vergleichen. Der Satz heisst dann: weise den Niedern nicht ab, d. i., lass seine Klage nicht unberücksichtigt. Der Kontrast zwischen דל und גדול verlangt diesen Gedanken und nicht den, welchen der vorliegende Text ausdrückt.

16. רכיל heisst ursprünglich wohl wie רַגֵּל Hausierer. Der Hausierer aber, der überall herumkam, war der Verbreiter der chronique scandaleuse; daher die Redensart הלך רכיל skandalöse Neuigkeiten herumtragen, eigentlich als Hausierer herumgehen. Später hiess רכיל auch schlechtweg Ohrenbläser. Für בעמיך ist nach den meisten der alten Versionen בְּעַמֶּךָ zu lesen. Die Präposition aber ist nicht vom Raume zu verstehen, sondern gehört zur Konstruktion der Redensart הלך רכיל; vgl. 2 Sam. 19, 28 רגל ב. Was לא תעמד על דם רעך heisst, ist schwer zu sagen. Nach Siphrâ enthält der Satz ein Verbot, den Nächsten in Lebensgefahr zu lassen, wenn man ihn retten kann; doch liegt dies in den Worten nicht. In neuerer Zeit pflegt man zu übersetzen „trachte deinem

Nächsten nicht nach dem Leben". Aber auch dies ist schwerlich der richtige Sinn, denn עמד heisst nicht trachten. Mir scheint dieses Verbum hier in einer sehr späten Bedeutung gebraucht zu sein. In der Sprache der Mischna heisst עמד על auf einer Sache basieren, in seinem Bestande von ihr abhängen; vgl. Aboth 1, 2. Danach wäre der Sinn des fraglichen Satzes der: sichere deine Existenz nicht durch den Tod deines Nächsten.

17. Hier handelt es sich offenbar um einen Fall, wo das Betragen des Nächsten einen selbst persönlich nicht angeht, da es sonst weder beim Hass im Herzen noch bei der blossen Zurechtweisung bleibt. Wem ein persönliches Unrecht geschieht, der sucht, eigenmächtig oder durch das Gesetz sich Recht zu verschaffen. Ausserdem leuchtet nicht ein, wie jemand dadurch, dass er ein ihm geschehenes Unrecht stillschweigend hingehen lässt, eine Sünde auf sich ladet. Die Zurechtweisung des Nächsten aber, der einem andern, nicht uns selbst, ein Unrecht getan hat, mag uns wohl von der Religion empfohlen werden, doch kann uns deren Unterlassung nicht als Sünde angerechnet werden. Aus diesen Gründen muss ולא תשא עליו חטא als unabhängiger Satz für sich gefasst werden. Der Sinn des Ganzen ist dann der: du darfst, wenn du von deinem Nächsten eine verdammenswerte Handlung siehst, ihn dafür nicht im Herzen — d. i. stillschweigend — hassen, noch darfst du aus Parteilichkeit seine Handlungsweise billigen oder verteidigen und so seinetwegen eine Sünde auf dich laden, sondern du musst ihn zurechtweisen. Der fragliche Satz, der selbst in seiner jetzigen Stellung missverstanden wird, ist durch den zweiten vom ersten getrennt, weil er sonst viel eher hätte missverstanden werden können. Ueber den Gedanken und die Ausdrucksweise sieh K. zu Ps. 15, 3.

18. Die traditionelle Erklärung von ואהבת לרעך כמוך ist sprachlich und sachlich falsch. Denn, um den angeblichen Sinn auszudrücken, müsste es אַהֲבַת נַפְשֶׁךָ oder כנפשך statt כמוך heissen; vgl. 1. Sam. 18, 3 und 20, 17. Dann ist das Lieben des Nächsten wie sich selbst, wenn überhaupt menschenmöglich, nicht jedermanns Sache und kann daher vom Gesetze nicht befohlen werden. Denn das Gesetz ist für alle Welt und nicht nur für Idealisten oder Schwärmer. Tatsächlich ist כמוך epexegetisch zu רעך und = deinesgleichen, das heisst in diesem Zusammenhang „der wie du ein Israelit ist"; vgl. das vorherg. בני עמך. Dass Nichtisraeliten von diesem Gebote der Nächstenliebe ausgeschlossen sind, zeigt das Gebot V. 34, das sonst vollends überflüssig wäre.

20. נחרפת לאיש ist = beschränkt — eigentlich zugespizt, vgl. חֵרֵף lästern, eigentl. verringern — auf einen einzigen andern Mann. Gemeint ist eine Sklavin die sich nur mit einem Manne, selbstverständlich ihrem Herrn, abgibt. Ueber איש = ein anderer vgl. zu 7, 8. Für והָפְדֵה ist והִפָּדֹה als Inf. absol. Niph. zu lesen und, der Masculinform des darauf bezüglichen נתן entsprechend, auch חֻפְשָׁה oder חָפְשָׁה = חֹפֶשׁ + Suff. חפש kommt auch sonst vor, wenn auch nicht in der Bedeutung Freiheit. חפשה dagegen findet sich sonst gar nicht. בקרת תהיה ist = so soll ein Unterschied gemacht werden, d. i., die Strafe muss eine geringere sein als im Falle des Ehebruchs mit einer freien Verlobten oder Verheirateten. Ueber בקרת vgl. den Gebrauch des Verbums 27, 33. Andere fassen בקרת im Sinne von Strafe, was aber unbegründet ist.

23. Mit וְעֵרלתם ist absolut nichts anzufangen. Am sichersten liest man den Satz ומלתם ערלת פריו. Will man aber in den Text nicht so tief eingreifen, so muss man wenigstens וְעֵרלתם sprechen, wobei das Uebrige so bleiben kann, wie es ist. In letzterem Falle ist das Piel wie öfter deklarativ und את פריו als Objekt zu fassen, während ערלתו Produktacc. ist. Dann ist der Sinn des Ganzen: so sollt ihr seine Frucht als seine Vorhaut behandeln, das heisst ihr dürft sie erst nach einer bestimmten Zeit pflücken, wie die Vorhaut am Menschen nicht gleich nach der Geburt, sondern erst nach einer bestimmten Zeit entfernt werden muss. Im zweiten Halbvers wird die vorgeschriebene Behandlung hinsichtlich ihrer Beschaffenheit sowohl als auch ihrer Dauer näher bestimmt, indem gesagt wird, dass die Früchte drei Jahre ערלים sind und so lange nicht gegessen werden dürfen. Dieser seltsame Gebrauch von ערל erklärt sich leicht nach der Bemerkung zu Ex. 6, 12. ערלה drückt den Inbegriff alles dessen aus, was unhebräisch ist. Dem Hebräer aber war Nationalität Religiosität oder, wenn man lieber weniger als zu viel sagen will, für den Hebräer gehörte Nationalität zur Religiosität. Aus diesem Grunde sind für den Hebräer die Früchte des neugepflanzten Baumes, deren Genuss ihm seine Religion verbietet, ערלים. Man missverstehe mich nicht. Ich meine nicht, dass alles, dessen Genuss gesetzlich verboten ist, durch ערל bezeichnet werden kann. Der Ausdruck in dem oben angegebenen Sinne beschränkt sich auf die in Rede stehenden Früchte. In der Tat, das Schöne an dieser unästhetischen Ausdrucksweise ist die Präzision, mit der sie das Verhältnis der betreffenden Früchte zu dem Verbot, dem sie unterworfen sind,

definiert. Die Früchte des neugepflanzten Baumes sind während der Zeit seines Tabu ערלים, weil dieses Tabu nicht absolut, sondern nur zeitweilig ist. Die Früchte sind daher gleichsam wie der ערל, für den z. B. nach Ex. 12, 48 das Verbot der Beteiligung am Passahopfer nicht mehr gilt, so bald er aufhört ערל zu sein.

24 קדש ist gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen und הלולים als Apposition dazu zu fassen.

25. Der Satz להוסיף לכם תבואתו ist, wie es scheint, schon sehr früh missverstanden worden. Sam. bietet, wohl nach blosser Vermutung, להאסיף für להוסיף, was manche der Neuern herstellen wollen. Allein von אסף war Hiph. nicht im Gebrauch, denn es kommt nirgends vor. Ausserdem passt לכם dazu nicht, denn אסף in der Bedeutung „einheimsen" wird immer ohne Beziehung zu einem indirekten persönlichen Objekt gebraucht; vgl. 23, 39. 25, 3. 20. Ex. 23, 16. Deut. 16, 13 und Jer. 40, 10. Endlich würde danach wegen des dazwischen tretenden לכם wohl את das folg. Nomen als Objekt bezeichnen. An להוסיף ist nichts zu ändern, aber תבואתו muss als Subjekt, nicht als Objekt, dazu gefasst werden. Hiph. von יסף, ohne Objektacc. konstruiert, heisst bereichern, Gut mehren; vgl. den Parallelismus Pr. 10, 22 und sieh die Bemerkung dazu. Der Satz ist hinzugefügt, um zu erklären, was mit תאכלו gemeint ist. Die Früchte der ersten drei Jahre durften gar nicht genossen werden. Die des vierten Jahres waren heilig und mussten als הלולים in Jerusalem verzehrt werden; vgl. Orla 5, 2. Der Genuss der Früchte des fünften Jahres dagegen war vollkommen frei und keinerlei Restriktion unterworfen. Man durfte diese Früchte nicht nur irgendwo verzehren, man durfte sie auch verkaufen und daraus schlechtweg Kapital schlagen. Die Gestattung solcher Disposition ist in dem fraglichen Satze ausgedrückt, der zusammen mit dem Vorherg. zu deutsch also lauten muss: im fünften Jahre aber dürft ihr seine Früchte so geniessen, dass sein Ertrag euer Gut mehrt.

26. Hier ist der Sinn des ersten Halbverses unsicher und wird es wohl auch bleiben. Aber keineswegs enthalten die Worte ein Verbot des Blutgenusses, denn dieses Verbot, das mehrmals wiederholt ist, lautet überall ganz anders; vgl. 3, 17. 7, 26. 17, 12. Gen. 9, 4. Möglich ist, dass hier das Essen des Fleisches an der Stätte, wo das Blut des geschlachteten Tieres abfloss, verboten ist; vgl. die Bemerkung zu 17, 13 und sieh 1 Sam. 14, 33.

27. Sprich תִּקֹּפוּ von קפף und vgl. arab. قفّ zu Berge stehen, vom Haare. Das hebr. Verbum ist transitiv und heisst das Haar

zerzausen. Ebenso heisst השחית hier nicht abstutzen, sondern in Unordnung bringen. Es ist hier von heidnischen Trauergebräuchen die Rede, die verboten werden. פאה ist nicht Rand, sondern das ganze Haar sofern es geordnet ist; vgl. in der Sprache der Mischna פאה נכרית = Perücke.

31. Verbinde ואל הידעני gegen die Accente mit dem Folgenden. Nach תפנו אל ist hier אל auch bei בקש gebraucht; vgl. Jes. 8, 19 דרש אל ebenfalls mit Bezug auf ידעוני.

34. Ueber כמוך sieh zu V. 18, Auch an dieser Stelle hat das Wort ungefähr denselben Sinn wie dort und ist = wie deinesgleichen, d. i., wie einen Volksgenossen; vgl. das vorherg. כאזרח מכם.

XX.

2. Aus dem Ausdruck ואל בני ישראל תאמר, womit dieses Stück eingeleitet ist, schliessen manche der Neuern, dass unmittelbar vorher eine Rede an die Priester ausgefallen sei. Das braucht aber nicht notwendig geschehen zu sein. Unser Stück kann auch deshalb in dieser Weise eingeleitet sein, weil in dem ersten Falle, womit die folgenden Gesetze anfangen, die Vollziehung der Strafe nicht dem Gemeinderat, an welche die unmittelbar vorherg. Rede nach 19, 2 sich richtet, sondern den gesamten Bürgern, dem עם הארץ, überlassen ist. Der Grund, warum die Tötung hier der gesamten Bürgerschaft aufgetragen wird, liegt in der Beschaffenheit des Falles. Denn die Opferung der Kinder an Melekh ist nicht bloss Götzendienst; sie ist auch Kindermord. Darum sollen die Bürger, denen ihre eigene Vermehrung am Herzen liegt, dafür sorgen, dass der Schuldige die verdiente Todesstrafe erleidet.

3. Mit למען wird hier nicht ein Absichtssatz, sondern eine Folge eingeleitet. Die Verunglimpfung des Heiligtums JHVHs und die Entweihung seines Namens sind die Folge der Kinderopfer an Melekh, weil Melekh, wie oben gesagt, mit JHVH identisch ist und das JHVH zugemutete Wohlgefallen an Kinderopfern ihm und seinem Heiligtum zur Unehre gereicht. Während man JHVH durch Kinderopfer zu ehren glaubt, hat diese Opferung die Verunglimpfung seines Heiligtums zur Folge.

4. Dieser und der folg. Vers sind nach manchen Auslegern eine Glosse zu 3 a. Mir aber scheint der Passus einen ursprünglichen Nachtrag der Einzelheiten zu bilden.

5. משפחה, ein Nomen von dunkler Etymologie, heisst sonst Sippe, aber daran ist hier nicht zu denken. Denn, während JHVH, wenn er selber einschreitet, zuweilen des Schuldigen Familie im engeren Sinne, d. i., dessen Frau und Kinder, mitbestraft, vgl. Num. 16, 32, erstreckt sich seine Strafe niemals auf dessen gesamte Sippe. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass eines Menschen Sippe in wichtigen Dingen zu ihm hält. Darum ist משפחתו hier = sein Anhang, seine Partei, ohne Rücksicht auf die Blutsverwandtschaft. Im zweiten Halbvers ist für הזנים, welches in diesem Zusammenhang unmöglich ist, weil זנה wohl mit Bezug auf die Götzen oder das heidnische Orakel, aber nicht mit Bezug auf den Verführer gebraucht werden kann, muss man הפנים lesen. פנה אחרי פ׳ heisst sich jemandem anschliessen, seinem Beispiel folgen; vgl. Ez. 29, 16.

8. Piel von קדש ist hier in forderndem Sinne gebraucht und מקדשכם = der von euch Heiligkeit fordert, erklärt, dass ihr heilig sein müsst; vgl. 21, 8.

9. Eigentümlich ist der Gebrauch von כי, womit die folgenden Gesetzesvorschriften eingeleitet sind. Die Partikel scheint hier so viel zu sein wie der moderne Doppelnunkt; vgl. deren Gebrauch zur Einleitung der direkten Rede. Ueber יקלל und קלל sieh die Bemerkung zu Ex. 21, 17. Der Ausdruck דמיו בו, der ausser diesem Stücke nur noch Ez. 18, 13, dort mit dem Zusatz יהיה, vorkommt, kann nicht heissen „Blutschuld lastet auf ihm“, wie man ihn gewöhnlich wiedergibt, weil er dann vor und nicht nach מות יומת stehen müsste. Das an letzterer Stelle hinzugefügte יהיה zeigt, dass der fragliche Ausdruck nicht Angabe einer aktuellen Tatsache, sondern eine Versicherung für die Zukunft enthält. Demgemäss kann דמיו בו nur so viel sein wie: die Tötung des Betreffenden bleibt bei ihm, das heisst dem Zusammenhang nach, sie wird für den Richter auf dessen Urteil sie geschieht, und für die Gemeinde, die sie duldet, keine nachteilige Folgen haben. Demnach scheint es, dass man zur Zeit dieser Gesetzgebung gegen die Todesstrafe in dem vorliegenden Falle und den Fällen V. 11. 12. 13. 16, in Verbindung mit denen der fragliche Ausdruck vorkommt, Bedenken hatte. Man wollte die Todesstrafe wahrscheinlich nur im Falle des Mordes oder dergleichen gelten lassen.

10. Streiche den zweiten Relativsatz als Variante zum ersten. Die Variante, die רעהו für איש setzt, entstand, weil man glaubte, dass אשת איש nicht heissen kann eines anderen Mannes Weib. Der Ausdruck ist jedoch dafür gut hebräisch; vgl. zu 7, 8, Andere

halten den zweiten Relativsatz für ursprünglich und streichen den ersten, weil in ihm die nota acc. vor indeterminiertem Nomen inkorrekt sei und darum das Ganze als Schreibfehler kennzeichne. Aber את als nota acc. findet sich nicht nur an der letztgenannten Stelle, sondern auch sonst nicht selten vor indeterminiertem Objekt; vgl. weiter unten V. 14. 11, 14. Gen. 29, 27. 33. Jer. 20, 13.

13. שניהם ist hier nachdrücklich hinzugefügt, um die Mitschuld des passiven Teiles, für den, im Unterschied vom natürlichen Beischlaf, der Akt kein Genuss ist, stark zu betonen.

17. Der Ausdruck ראה את ערות פ׳ kommt, wenn man von Gen. 42, 12 und dergleichen Bildern absieht, sonst nicht vor, und seine Bedeutung lässt sich daher nicht bestimmt angeben. Schwerlich aber ist dessen Sinn derselbe wie der der Redensart גלה ערות פ׳; denn in Gesetzesvorschriften pflegt die Ausdrucksweise aus rein rhetorischen Gründen nicht abzuwechseln. Wahrscheinlich ist der Sinn der beiden fraglichen Sätze der: obgleich er an ihr das für ihn und sie an ihm das für sie Unerlaubte sah, d. i., sie waren sich beide ihrer Verwandtschaft zu einander bewusst. Ueber diese Bedeutung von ערוה vgl. קול באשה ערוה der Gesang eines Weibes ist ein Genuss, der einem fremden Manne verboten ist. Berachoth 24 b. Die beiden fraglichen Sätze aber sind ein späterer Einsatz, der die Strafe auf beide Beteiligte ausdehnen will, und der hauptsächlich durch das Missverständnis des darauf folgenden Satzes ונכרתו וגו׳ veranlasst wurde. Der Interpolator fasste nämlich נכרת hier im Sinne von „weggetilgt werden“, wie dies jetzt noch allgemein geschieht, was aber nicht richtig ist, denn in dem angeblichen Sinne passt לעיני בני עמם nicht dazu; es müsste vielmehr statt dessen wie sonst מקרב עמם oder dergleichen heissen. Niph. von כרת heisst hier geschieden werden, vgl. Deut. 24, 4. 3 ספר כריתות = Scheidebrief, und der Sinn des Satzes ist der: so sollen sie angesichts ihrer Volksgenossen geschieden werden, d. h., sie sollen geschieden und ihre Scheidung öffentlich bekannt gemacht werden. Wegen dieser Bedeutung des Verbums ist hier, im Unterschied von V. 18, שניהם nicht hinzugefügt. Die Forderung, dass die Ehe gelöst werde, ist in diesem Falle nötig, weil die beiden am Leben bleiben. Denn im Unterschied von חטאו ישא schliesst der Ausdruck עונו ישא nicht nur die Todesstrafe, sondern überhaupt jede gerichtliche Strafe aus. Es scheint, dass die Heirat zwischen Halbgeschwistern zu oft vorkam, um mit dem Tode bestraft werden zu können; vgl. Gen. 20, 12. 2 Sam. 13, 11—13 und sieh hier zu V. 21. Nach dem Gesagten

gehört also der Satz וגכרתו לעיני בני עמם nicht zum spätern Einsatz, wie man neuerdings annimmt, sondern rührt von erster Hand her.

Nunmehr können wir dem kurzen Satze חסד הוא, den wir bisher der Bequemlichkeit halber bei Seite liessen, unsere Aufmerksamkeit zuwenden. Mit חסד kommt man hier nicht weit, denn dieses Nomen kann nur heissen Huld, Liebe, aber nicht Schandtat, welche letzere Bedeutung man ihm hier und Pr. 14, 34 gemeiniglich beilegt. Es ist dafür hier so wohl wie dort חֶסֶר zu lesen. Diese Emendation empfiehlt sich für dort sofort; aber auch hier wird man dieselbe passend finden, wenn man erwägt, dass die Heirat zwischen nahen Blutsverwandten von jeher als physisch schädlich für die Nachkommen und somit auch für das Volk, das sie duldet, angesehen wurde. In Anbetracht dieser Tatsache kann man hier gegen חסד הוא = „das ist gemeinschädlich" nichts einwenden, zumal da auch an der genannten Proverbienstelle חסד in diesem Sinne nicht mit Bezug auf einen einzelnen, sondern mit Bezug auf ganze Völker vorkäme. Statt eine strenge Strafe vorzuschreiben, was, wie bereits gesagt, wegen der Häufigkeit solcher Ehe in diesem Falle nicht anging, appeliert das Gesetz an den Selbsterhaltungstrieb des Volkes, indem es die Gemeinschädlichkeit der betreffenden Heirat hervorhebt.

18. Hier ist der Text sichtlich nicht in Ordnung. מקורה הערה und גלתה את מקור דמיה sind beide unhebräische Ausdrücke. Ueberhaupt ist ערה ein seltnes Verbum, von dem Hiph. ausser hier und V. 19 nur noch Jes. 53, 12 vorkommt, an welcher letzterer Stelle es aber nicht entblössen, sondern ausgiessen bedeutet. Ich vermute, dass der Text ursprünglich las את מקור דמיה את מְקוֹר הֶעֱרָוָה, was, ohne das später eingeschaltete והיא גלתה, als Doppeltepexgese zu ערותה verstanden werden wollte.

19. Ueber הערה sieh die vorherg. Bemerkung. Für שארו הערה hat Sam. שְׁאֵר הֶעֱרָוָה, was aber, wie man es auch fassen mag, die Sache nicht besser macht, da עונם ישאו in diesem Zusammenhang auch immer noch unerklärlich bleibt. Denn unser Gesetz fängt in Form einer Anrede an und kann nicht urplötzlich von der zweiten zur dritten Person abspringen. Der Text ist hier unheilbar verderbt. Es scheint auch dazwischen etwas ausgefallen zu sein.

20. Streiche die zwei letzten Worte. Der Satz war ursprünglich Variante zum Schlusse von V. 21 und ist dann hierher geraten, wo er absolut keinen Sinn gibt. Denn der Richter kann es nicht zustande bringen, dass die Schuldigen kinderlos sterben, er müsste denn ihre Kinder vor ihnen hinrichten lassen, was aber nicht

denkbar ist. JHVH könnte allerdings die Schuldigen so bestrafen, dass sie keine Kinder hinterlassen, doch leuchtet nicht ein, warum er gerade hier diese Art Strafe wählen sollte. Anders verhält es sich damit V. 20, wo solche Strafe adäquat ist. Bei der Streichung dieses Satzes nennt unser Gesetz für den Fall keine andere Strafe als die, welche durch das vage חטאם ישאו ausgedrückt ist; vgl. V. 19. LXX, die ערירים ימותו hier für ursprünglich hielten, bringen das in der Gesetzessprache allerdings seltne חטאם ישאו nicht zum Ausdruck.

21. Hier ist ערירים יהיו am Platze. Denn unser Gesetz, das offenbar die Sitte der Leviratsehe bekämpfen will, droht dem Uebertreter mit der Vereitlung seiner Absicht. Der Zweck der Leviratsehe war, dem kinderlos verstorbenen Bruder Nachkommen zu erzeugen; vgl. Gen. 38, 8 und Deut. 25,6. JHVH, heisst es darum hier, wird nicht nur dafür sorgen, dass aus dieser Ehe keine Kinder entspringen und somit ihr Zweck nicht erreicht wird, sondern auch dafür, dass der Mann seine Kinder aus anderer Ehe verliert und selber kinderlos bleibt. Der Ausdruck יהיו schien aber den Alten zu schwach; daher die an den Schluss des vorherg. Verses geratene Variante, die ימותו dafür setzte. Das Gesetz begnügt sich mit dieser Drohung und schreibt keine andere Strafe vor, weil die uralte Sitte der Leviratsehe dafür zu sehr verbreitet war; vgl. zu V. 17.

23. Für הגוי drücken die meisten der alten Versionen הגוים aus, was entschieden herzustellen ist.

24. Der zweite Halbvers ist zu V. 25 zu ziehen und die folg. Bemerkung zu vergleichen. Unser Vers teilt sich dann bei אדמתם in zwei Hälften ab.

25. והבדלתם וגו' entspricht dem vorherg. אשר הבדלתי וגו', das, wie bereits oben bemerkt, hierherzuziehen ist. Wie JHVH Israel aus den sittlich unreinen Völkern ausgesondert, so, fordert er, soll Israel unter den Tieren die reinen von den unreinen scheiden. Dies ist der Gedanke, der freilich ungeschickt ausgedrückt ist, da darin die unreinen statt der reinen Tiere als Gegenstand der Absonderung erscheinen. Am Schlusse liest Driver לְטֻמְאָה. Aber der Sing. wäre dann unerklärlich. Auch kommt so לכם nicht zur Geltung. Die massor. Punktation ist entschieden vorzuziehen, nur muss man dabei die Angeredeten, nicht JHVH, als Subjekt des Infinitivs fassen. JHVH hat die genannten Tiere für Israel abgesondert, damit es sie als unrein betrachte; vgl. 11, 8 טמאים הם לכם.

26. לי ist nach drei Handschriften zu streichen und V. 7. 11, 44. 45 zu vergleichen.

27. Im Unterschied von סקל, wovon Kal Deut. 13, 11 auch im Sing. vorkommt, findet sich רגם stets nur im Pl. wie hier, weil dieses Verbum das eigentliche Wort für die öffentliche Steinigung ist, bei der sich die ganze Gemeinde beteiligt. Dass dieser Vers nach dem paränetischen Schluss nicht am Platze ist, sieht man leicht. Wahrscheinlich liegt hier ein späterer Zusatz vor, der für das genannte Vergehen statt der V. 6 angedrohten himmlischen Strafe die Steinigung setzen will.

XXI.

1. Obgleich es sich hier um die Verunreinigung an einer Leiche handelt, heisst נפש nicht Leiche, sondern Person, und das Ganze ist mit V. 2 zu verbinden. לנפש לא . . . . כי אם ist = an niemandem . . . . ausser; vgl. V. 3 לה. Für בעמיו bringen Sam., LXX und Peš. hier und auch sonst in diesem Stücke בעמו zum Ausdruck, doch ist die Recepta allein richtig. Der Ausdruck heisst aber nicht „unter seinen Volksgenossen, sondern unter seinen Verwandten; vgl. die häufige Redensart נאסף פי אל עמיו. In ersterem Sinne gefasst, wäre der Ausdruck überflüssig, da die Eltern eines zum Dienste am Altar zugelassenen Priesters, der allein hier in Frage kommen kann, keine Nichtisraeliten sein konnten; vgl. Esra 2, 62 und Neh. 7, 64. Das Subjekt zu יטמא wie auch das Suff. am Nomen ist unbestimmt. Irgendein Priester ist gemeint.

2. Auch hier sind sämtliche Suffixa unbestimmt und ihre Beziehung dieselbe wie oben.

3. Es lässt sich nicht bestimmt sagen, was mit הקרובה אליו gesagt sein will. Vielleicht ist der Ausdruck = die an ihm hängt. Wenn dem so wäre, dann müsste man entweder an die Vollschwester oder an die Halbschwester mütterlicherseits denken, die selbst bei polygamischer Ehe mit dem Bruder zusammen erzogen wurde. Aus der Schwester ist ein besonderer Fall gemacht, weil die Vorschrift mit Bezug auf die vorher genannten Verwandten absolut, während sie hier beschränkt ist. Charakteristisch wäre, dass die Vorschrift mit Bezug auf die Tochter nicht derselben Beschränkung unterworfen ist. Eine Tochter bewahrt immer ihre Anhänglichkeit an ihre Eltern, eine verheiratete Schwester dagegen geht ganz in ihrem Gatten auf und ist dem Bruder wie entfremdet.

4. בעל fassen manche der alten Versionen, darunter auch Onkelos, im Sinne von Fürst, was in den Zusammenhang nicht passt, da hier nur von Priestern die Rede ist. LXX haben dafür ἐξαπίνα, womit sie Num. 4, 20 כבלע wiedergeben, was offenbar auf einer widersinnigen Konjektur beruht. Von den Neuern schlägt Dillm. באבל vor, und Baentsch ergänzt davor לִבְעֻלַת. Aber hier ist der Text im ersten Halbvers richtig, nur muss man בעל im Sinne von „Gatte" verstehen. Der Sinn des Satzes ist dann der: als Gatte darf der Priester sich nicht unter seinen Verwandten verunreinigen, d. i. er darf sich wegen keiner Person, die mit ihm nur durch Verschwägerung verwandt ist, verunreinigen. Dies stimmt auch zu V. 2, wo lauter Blutsverwandte aufgeführt sind. Danach wäre auch die Frau schlechthin von den Verwandten, derentwegen der Priester sich verunreinigen darf, ausgeschlossen. Der Unterschied, der in Sifrâ zwischen der unbescholtenen und der bescholtenen Frau gemacht wird, liegt nicht im Wortlaut unseres Verbots. Am Schlusse ist לְהֻחַל für להחלו zu lesen und das Waw zum Folg. zu schlagen.

5. Sieh die Schlussbemerkung zu V. 4. Danach ist hier ולא zu lesen, wie auch Sam. hat, freilich neben להחלו im vorhergenden Verse.

7. חללה, eigentlich Fem. von חלל, heisst eine Vergewaltigte. Dabei kommt es auf den vorigen Stand der Betreffenden nicht an, sie mag Jungfrau oder Witwe gewesen sein; alles worauf es dabei ankommt, ist, dass sie nicht als Hure dem fremden Manne zu Willen stand. Nach Socin bezeichnet der Ausdruck schlechtweg die geschwächte Jungfrau, also auch eine, die sich dem fremden Manne freiwillig ergab, aber dann ist sie ja eine זנה. Und selbst wenn die Sache nicht so angesehen wird, würde der Ausdruck hier, beim gemeinen Priester, der nicht eine Jungfrau zu heiraten braucht, nicht passen. Im zweiten Halbvers ist קֹדֶשׁ für קָדֹשׁ zu lesen und V. 6 zu vergleichen.

8. Sprich das Anfangswort וְקִדַּשְׁתּוֹ = und ich fordere von ihm Heiligkeit; vgl. zu 20, 8. Die defektive Schreibart dieses Wortes, welche die Fassung der Verbalform als 2. Pers. zur Folge hatte, hat hier zu weiterer Korruption geführt; denn statt אלהיך ist אלהיו und demgemäss לי für לך und am Schlusse מקדשו oder מקדשם mit auf den oder die Priester bezüglichem Suff. zu lesen. Letzteres haben auch. Sam., LXX und Vulg. Die Anrede an das Volk ist hier unmöglich. Ausserdem liest man auch hier für קָדֹשׁ in קדש

יהיה besser קָדֵשׁ; vgl. zu V. 7. Die Korruption scheint hier sehr alt zu sein; sieh zu V. 24.

9. Ueber תחל לזנות vgl. die Ausdrucksweise 19, 29. Indem die Tochter durch Hurerei sich selbst entweiht, entweiht sie auch den Vater, d. i., er darf fortan keine priesterliche Funktion verrichten.

10. Für ומלא sprich ומָלֵא und fasse die Handlung selbst als Subjekt. Ueber den Objektacc. bei pass. Verbum vgl. zu 4, 18.

11. Nach dem umfassenden כל נפשות מת heisst לאביו ולאמו selbst wegen des Vaters und der Mutter. Das „selbst" braucht im Hebräischen hier nicht ausgedrückt zu werden; vgl. zu Ex. 34, 21.

12. Ueber den Sinn des ersten Halbverses vgl. zu 10, 7. Im zweiten ist die Ausdrucksweise zu beachten, die verschieden ist von 10, 7. Dort fehlt נזר vor שמן. Der Grund ist der, dass an jener Stelle von den Priestern im Allgemeinen, hier aber speziell von dem Hohenpriester die Rede ist. נזר ist also nicht Weihe schlechthin, sondern speziell die hohepriesterliche Weihe. Zu dieser Bedeutung des Nomens vgl. den Gebrauch von נזיר Gen. 49, 26 und Deut. 33, 16.

14. An dieser Stelle liegt uns der Text unmöglich in seiner Ursprünglichkeit vor, denn es ist undenkbar, dass das Gesetz es nötig fand, dem Hohenpriester die Heirat mit drei der Weibern zu verbieten, die nach V. 7 auch der gemeine Priester nicht heiraten darf. Ist doch kein anderes der den gemeinen Priester betreffenden Verbote bei dem Hohenpriester wiederholt. Auch ist im ersten Halbvers der Satzbau und besonders die asyndetische Anreihung von זנה ungewöhnlich und kaum hebräisch. Ich vermute, dass das Ganze ursprünglich die jetzt fehlende zweite Hälfte zu V. 13 bildete und also lautete אלמנה זָרָה לא יקח כי אם בתולה מעמיו יקח אשה. זרה ist die Tochter eines Nichtpriesters, vgl. Chullin 131 b כֹּהֶנֶת = Priestertochter, und מעמיו in dem zu V. 1 angegebenen Sinne zu verstehen. מעמיו ist also dem זרה entgegengesetzt, wie בתולה dem אלמנה. Danach musste der Hohepriester nicht nur eine Jungfrau heiraten, sondern seine Frau musste auch eine Priestertochter sein; vgl. zu V. 13 und Philo, De monarchia 2, 11. Die Korruption ist hier wohl unter dem Einfluss des ältern Rabbinismus entstanden. Vgl. die lange kasuistische Auseinandersetzung in Sifrâ zur Stelle. Selbst nach dem uns vorliegenden Texte wird dem Hohenpriestrer im zweiten Halbvers ohne Zweifel verboten, die Tochter eines Nichtpriesters zu heiraten. Dass die Tochter eines Nichtpriesters, in der Praxis wenigstens, von der Heirat mit einem Hohenpriester so gut wie

ausgeschlossen war, geht aus einem, wie es scheint, älteren Spruch hervor, der sich Midrasch rabba Lev. Par. 1 findet. Derselbe lautet כל אשה שהיא מצנעת עצמה אפילו היא ישראלית ראויה היא שתנשא לכהן ותעמיד כהנים גדולים jedes Weib, das sich züchtig hält, verdient, selbst als Tochter eines Nichtpriesters einen Priester zu heiraten, durch den sie die Ahnin von Hohenpriestern werden kann. Höchst wahrscheinlich hatte dieser Spruch ursprünglich לכהן גדול für blosses לכהן; aber auch so, wie er uns erhalten ist, zeigt er, dass die Tochter eines Nichtpriesters keine Chancen hatte, überhaupt einen Priester zu heiraten.

15. Auch an dieser Stelle ist עם wie oben zu verstehen. Die Präposition aber und das Suff. sind anders zu fassen. Hier bezieht sich das Suff. auf זרעו; und ב ist in instrumentalem Sinne gebraucht. Der Sinn des Satzes ist danach der: der Hohepriester soll nur eine jungfräuliche Priestertochter heiraten, damit er nicht seine Nachkommen durch deren Veswandten mütterlicherseits entweihe. Dieser Vorschrift analog ist die Einschränkung Ez. 44, 22, wonach, wenn ein gemeiner Priester eine Witwe heiraten soll, sie eine Priesterwitwe sein muss. Die Entweihung der Nachkommen, von der hier die Rede ist, ist jedoch schwerlich so zu verstehen, als müsste der Sohn des Hohenpriesters von der Tochter eines Nichtpriesters von der Priesterschaft ganz und gar ausgeschlossen werden. Gemeint ist wahrscheinlich nur, dass ein Priester solcher Abstammung seinem Vater im Hohepriesteramt nicht nachfolgen darf.

17. יקרב ist hier und im folgenden Verse in dem zu Ex. 12, 48 angegebenen Sinne zu verstehen. Durch irgend ein Gebrechen an seinem Körper büsst der Priester sein Vorrecht ein, am Altar und im Heiligtum JHVHs zu fungieren.

20. Diejenigen, die מָרוּחַ für מרוח sprechen und den Ausdruck von רָוַח ableiten, haben die Bedeutung des letzteren nicht erfasst. רוח heisst nur mehr Raum erhalten, aber nicht sich selbst erweitern oder vergrössern. Aus diesem Grunde könnte מָרוּחַ אשך nicht Erweiterung der Hoden bezeichnen. Unser Wort kann nur von מָרַח kommen. Da aber von diesen Verbum Jes. 38, 21 Kal transitiv ist, kann sich davon kein Adjektiv nach der Form von גָּדוֹל ableiten. Darum muss man מָרוּחַ als st. constr. des Part, pass. für מָרוֹחַ sprechen. מרוח אשך ist danach ein Mann mit zerribenen Hoden. Ueber den Uebergang von den Fehlern zu der Person, die damit behaftet ist, vgl. גבן und דק nach שבר.

21. יגש hat hier denselben Sinn wie יקרב V. 17 und 18; vgl. die Bemerkung zu Ex. 19, 22.

22. Streiche לחם אלהיו, das hier unmöglich ist, denn nur das, was von einem Opfer auf den Altar kam, nicht aber der Teil davon, der dem Priester zufiel, kann JHVHs Speise genannt werden; vgl. V. 6. 8. 17. 21. 22, 25. Num. 28, 2. Ez. 44, 7. Des Priesters Deputat ist sein eigen לחם; vgl. V. 22. 7. 11. Auch wäre die Präposition in מקדשי הקדשים als Apposition zu לחם אלהיו unhebräisch; dagegen ist der substantivische Gebrauch von מן in partitivem Sinne gut klassisch. Die zu streichenden Worte waren ursprünglich eine Variante zu V. 21, wo sie לחם אלהיו als Objekt nach seinem Verbum statt davor setzen wollte, und sind später zu diesem Verse gezogen worden. Waw in ומן, welches das minder Heilige zu dem Hochheiligen hinzufügt, ist = „und selbstverständlich", eigentlich „und besonders"; vgl. Jos. 2, 1 ואת יריחו. Die Konjunktion, die dort das Hinzugefügte wegen seiner besondern Wichtigkeit hervorhebt, betont es hier wegen seiner besonders logischen Forderung dessen, was von ihm prädiziert wird.

24. Dieser ganze Vers dürfte vielleicht nicht ursprünglich sein. Der zweite Halbvers aber ist ohne Zweifel ein späterer Zusatz, veranlasst durch die frühe Korruption von V. 8, wodurch sich der Text dort zur Anrede an die Gemeinde gestaltet hat. Da aber die Gemeinde sm Eingang unseres Stückes nicht genannt ist, suchte man die Inkongruenz durch einen entsprechenden Zusatz am Schlusse zu beseitigen.

XXII.

2. וינזרו scheint für וְיִזָּהֲרוּ verschrieben zu sein. נזהר מן heisst sonst sich warnen lassen, hier aber vorsichtig sein, hat also ungefähr dieselbe Bedeutung wie Ps. 19, 12, obgleich das Verbum dort mit ב konstruiert ist. Ueber die Verschiedenheit der Konstruktion bei gleicher oder ziemlich gleicher Bedeutung vgl. Niph. von שמר, welches in demselben Sinne ebenfalls mit מן oder ב konstruiert wird. Ueber ולא יחללו את שם קדשי vgl. die Schlussbemerkung zu 18, 21. Der zweite Halbvers bietet die zu Ex. 29, 27 erörterte Redefigur, da אשר הם מקדישים לי auf קדשי בני ישראל sich bezieht, während אני יהוה in Apposition zu שם קדשי tritt. שם קדשי אני יהוה ist = meine, JHVHs, heilige Person. Das persönliche Fürwort ist in solchem Falle, wie schon früher bemerkt, unerlässlich, und ist es hier, wegen der Trennung zwischen שם קדשי und der Apposition dazu

um so mehr. Zu dieser Fassung zwingt die Stellung des Relativsatzes, der sonst vor und nicht nach ולא יחללו וגו׳ stehen würde.

3. ונכרתה וגו׳ will nicht sagen, dass der Betreffende weggetilgt werden soll, auch nicht dass er von der Gemeinde wie ein Fremdling zu behandeln ist — vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 17, 14 — sondern nur dass er fortan im Heiligtum JHVHs nicht mehr fungieren darf. In ersterem Sinne müsste es מקרב עמה oder dergleichen statt מלפני heissen. מלפני ist = von meinem Heiligtum; vgl. die häufige Verbindung לפני יהוה. Ueber נכרת מן vgl. Joel 1, 5 und sieh zu 1 K. 18, 5.

9. Hier pflegt man sämtliche Suff. sing. auf ein aus dem Zusammenhang zu ergänzendes קדש zu beziehen, allein im Vorhergehenden ist nur von קדשים, nicht von קדש die Rede; vgl. V. 2. 4. 6. 7. Das Suff. in בו bezieht sich auf חטא; vgl. Num. 27, 3 und Deut. 24, 16; die beiden andern Suff. der dritten Person stehen euphemistiseh für das der ersten, welches auf JHVH zu beziehen wäre. עליו ist also = עלי und יחללהו = יחללני. Das Ganze ist danach so viel wie: sie sollen in meinem Dienste keine Sünde auf sich laden und darum sterben müssen, weil sie meine Würde verletzten. JHVH identifiziert in dieser Rede seine persönliche Würde mit der Weihe seiner Heiligtümer; vgl. V. 2. Diese Art Euphemismus, bei der die dritte Person an Stelle der ersten tritt, ist nach rabbinischer Definition, die schon früher einmal angeführt wurde, כאדם שמקלל את עצמו ותולה קללתו באחרים wie wenn jemand, der von sich selbst etwas seine Würde Verletzendes zu sagen hat, es von einer dritten Person aussagt.

10. כל an der Spitze des ersten Halbverses will verstanden sein. Der durch dieses Wörtchen ausgedrückte Begriff des Distributiven ist nämlich nicht mit Bezug auf die Person des Individuums sondern mit Bezug auf dessen augenblicklichen Zustand zu fassen. Im vorhergehenden handelte es sich um Priester, die als solche nur in einem gewissen Zustande etwas Geheiligtes nicht essen dürfen. Und nun heisst es: der Unbefugte aber, d. i. der Nichtpriester, gleichviel in welchem Zustande, ob rein oder unrein, soll nichts Geheiligtes geniessen. In Sifrâ wird der Gebrauch von כל an dieser Stelle missverstanden und dahin gedeutet, als sollte unser Gebot dadurch auch auf die Leviten und andere Nichtpriester reiner Abkunft ausgedehnt werden. Man sieht daraus, dass selbst die älteren Rabbinen nicht die gründliche Kenntnis des Hebräischen besassen, die ihnen orthodoxe Juden zuzuschreiben pflegen. Ueber

זר = Nichtpriester vgl. zu Ex. 30, 33. Was den zweiten Hslbvers betrifft, so wurden der תושב und der שכיר beide von ihrem Arbeitgeber beköstigt; sonst wäre dieses spezielle Verbot vollends überflüssig; vgl. zu Ex. 12, 45.

11. קנין כסף ist der jüngere Ausdruck für מקנת כסף. Zur Sache vgl. die Bemerkungen zu Gen. 17, 12, und Ex. 12, 44.

13. כנעריה drückt mehr aus als man anzunehmen scheint. Es will damit gesagt sein, dass die als Witwe oder Geschiedene ins väterliche Haus zurückgekehrte Priestertochter, um von den priesterlichen Abgaben essen zu dürfen, in ihrem Unterhalt vom Vater so abhängen muss, wie zur Zeit, da sie noch nicht verheiratet war. Denn נעורים heisst hier nicht Jugend, sondern bezeichnet die Zeit vor der Verheiratung. Das blosse Wohnen einer anderweitig versorgten Witwe oder Geschiedene im Hause ihres Vaters macht sie nicht zum Gliede seiner Familie in der Hinsicht, dass sie, wenn er ein Priester ist, von seiner geheiligten Speise essen darf. Doch will mir scheinen, dass כנעריה allein die ganze Situation nicht ausdrückt Der Umstandsatz וזרע אין לה trägt dazu das seine bei. Denn, wenn der Verstorbene keine Kinder zurückliess, ging die Witwe wahrscheinlich leer aus, sodass sie in ihrem Unterhalt auf ihre eigenen Verwandten, zunächst auf den Vater, angewiesen war. Aehnlich mag auch das Los der Geschiedenen gewesen sein.

In diesem Satze ist זר = jemand der zu einem Priester in keinerlei Dienstverhältnis oder Verwandtschaftsverhältnis steht, im Gegensatz zu den V. 11b—13a genannten Personen; vgl. K. zu Ps. 109, 11.

14. את fasst man gewöhnlich als Präposition, was das Wörtchen in diesem Zusammenhang jedoch nicht sein kann. Denn durch solches את kann nicht, wie durch „nebst“ oder „samt“ etwas zu einem Objektacc. hinzugefügt werden. Tatsächlich ist את hier nota acc., denn כהן ist hier nicht Substantiv, sondern reines Partizip, das wie die Participia Kal von דבר, כזב, קוה und anderer Verba, von denen die übrigen Kalformen nicht im Gebrauch sind, Pielbedeutung hat. Als Partizip hat כהן Verbalrektion, und את הקדש ist sein Objekt. Der Sinn ergibt sich ganz klar aus dem Zusammenhang. Es hat ein Nichtpriester heilige Speise, d. i., vom Fleisch oder Mehlopfer das nach Abhub der auf den Altar kommenden Teile Zurückgebliebene, das dem Priester zufallen sollte, gegessen. Er soll dafür Ersatz leisten. Aber wem? לכהן את הקדש = dem, der bei der Darbringung des betreffenden Opfers als Priester fungierte.

Dass das Part. auch eine vergangene Handlung ausdrücken kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Das Objekt zu נתן aber ergänzt sich, wie nach der üblichen Fassung, aus dem Vorhergehenden.

16. אותם ist nach Koenig pron. refl. und bezieht sich auf die Priester. Der dreibändige Grammatiker folgt hier der Ansicht des Rabbi Ischmael in Sifrê, selbstverständlich ohne es zu wissen, denn Rabbi Ischmaels Hebräisch ist unpunktiert. Allein die Fälle, wo את so gebraucht ist, lassen sich an den Fingern abzählen, und unter diesen wenigen findet sich keiner, wo das Verbum Hiph. ist. Und es ist dies auch sehr natürlich. Denn Hiph. ist extensiv und kann daher nicht eine Handlung bezeichnen, wobei das Subjekt selbst Objekt ist. In diesem speziellen Falle ist die reflexive Fassung von אותם schon deshalb ausgeschlossen, weil „Sünde auf sich laden“ stets nur durch נשא עון und nie anders ausgedrückt wird, obgleich der Gedanke sehr häufig ist. אתם bezieht sich auf das vorherg. בני ישראל. עון אשמה übersetzt man gewöhnlich „Schuld durch ihre Verschuldung“, obgleich אשמה eines entsprechenden Suffixes entbehrt. Manche, die korrekter und wohl auch origineller sein wollen, geben den Ausdruck wieder „Schuld zur Verschuldung“, jedoch ohne sich sagen zu können, was das heissen soll. Ja, die Quellenanalyse ist ein viel angenehmeres, weil ein unverfänglicheres Geschäft als die einfache Erklärung des Textes. Darum betreibt man jenes Geschäft mit unermüdlichem Eifer, während man diesem so viel als möglich aus dem Wege zu gehen sucht. Der Ausdruck עון אשמה erklärt sich aus der Beschaffenheit des in Rede stehenden Vergehens. Das Vergehen ist unbefugter Gebrauch von geheiligten Dingen. Dieses Vergehen ist nach 5, 14 eine Sünde, die durch ein Schuldopfer (אשם) gesühnt werden muss, und ein solches Vergehen heisst hebräisch עון אשמה; vgl. den Gebrauch von אשמה 5, 24. Wenn die Priester über das Heilige nicht genug wachen, kann jemand aus der Gemeinde dieses leicht missbrauchen, und somit lassen sie ihn darob eine schwere Sünde auf sich laden, die nur durch ein Schuldopfer zu tilgen ist. Möglicherweise hat man bei dieser Ermahnung an eine absichtliche Unwachsamkeit der Priester zu denken, die ihnen durch Veranlassung von Schuldopfern seitens der Gemeinde einträglich wird. Dass es Priester geben konnte, die gewissenlos genug waren, sich auf solche Spekulation einzulassen, zeigt Hos. 4, 8. — Das Suff. in מקדשם bezieht sich auf die im ersten Halbvers genannten heiligen Gaben der Gemeinde.

19. לרצונכם ist, wie תמים und זכר, ein Erfordernis für sich; vgl. zu 1, 3.

21. Für לפֶלֶא ist לְפֶלֶא zu lesen und die Präposition als das Prädikatsnomen bezeichnend zu fassen; vgl. das darauf folg. לנדבה. פֶּלֶא aber heisst niemals Wunder. Ein Wunder ist אות, מופת, im Pl. auch נפלאות, aber nicht פֶּלֶא. Letzteres bezeichnet eigentlich etwas Unvergleichliches, allein da Stehendes. Hier bedeutet der Ausdruck etwas Spezielles, das ausserhalb des Allgemeinen steht. פֶּלֶא נדר ist ein spezielles Opfer zur Entrichtung eines Gelübdes.

22. Ueber die Partizipien שבור und חרוץ zwischen den Substantiven עורת und יבלת vgl. 21, 20.

23. Ueber לא ירצה = wird nicht angerechnet werden, vgl. die Bemerkung zu 1, 3 und 4. An dieser Stelle ist diese Bedeutung augenscheinlich.

24. Hier fassen die Rabbinen den zweiten Halbvers richtig als absolutes Verbot jeder Art Kastration irgendeines Tieres, selbst wenn es nicht geopfert werden soll.

25. משחתם בהם könnte bei folgendem מום בם nur rhetorische Variation sein, die aber in einer gesetzlichen Vorschrift nicht anzunehmen ist. Man streiche daher בהם, das durch Missverständnis des ihm vorangehenden Ausdrucks entstanden ist, und das schon durch seine vollere Form neben gleich darauf folgendem בם als spätere Zutat sich verrät. Hier handelt es sich ausschliesslich um die im vorherg. Verse genannten Fälle. Danach ist משחתם מום בם, ohne בהם dazwischen, so viel wie: die Kastration ist bei ihnen ein Gebrechen, das heisst, als Opfertier sind sie wegen ihrer Verschneidung ebenso wenig annehmbar, wie wenn sie ein Gebrechen hätten.

26. Wie bei dem unmittelbar darauf folgenden Gesetze, scheint auch hier das Motiv rein humanitär, nicht hygienisch zu sein. Das Muttertier soll sich mindestens eine Woche seines Jungen erfreuen.

32. Sieh die Schlussbemerkung zu 18, 21. Dass in der Redensart חלל שם יהוה Name so viel ist wie Person, sieht man hier daran, dass es ונקדשתי, nicht ונקדש שמי als Gegensatz zu ולא תחללו את שם קדשי heisst. In diesem Gegensatz ist שם weggelassen, weil kein Grund für dessen Gebrauch vorhanden ist. Die talmudische Redensart קדש שמו של הקדוש ברוך הוא, nach der Analogie des biblischen חלל שם יהוה gebildet, beruht auf Missverständnis des Zweckes, den der Gebrauch von שם in letzterem Ausdruck hat.

XXIII.

1. מקרא findet sich in Verbindung mit einem Feste in den prophetischen Schriften sicher nur Jes. 1, 13, denn Jes. 4, 5 ist der Sinn zweifelhaft. Hier, wie im Pentateuch überhaupt, lautet der Ausdruck voller מקרא קדש. Ueber dieses sieh zu Ex. 12, 16. In unserem Buche scheint jedoch der Ausdruck eine noch speziellere Bedeutung zu haben. Ich glaube, dass man später unter מקרא קדש ein Fest verstand, an dem Stücke aus der ältern religiösen Literatur zur öffentlichen Verlesung kamen; vgl. Neh. 8, 2. 3. 10. Was nun קרא מקרא קדש eigentlich heisst, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Onkelos fasst in diesem Ausdruck קרא und מקרא im Sinne von קרה, respekt. מקרה, was offenbar nicht richtig ist. Aber auch „das Fest ausrufen", wie man in neuerer Zeit übersetzt, kann die Redensart nicht bedeuten. Denn es lässt sich nicht denken, dass man periodisch wiederkehrende Feste und namentlich den Sabbath — denn mit diesem fängt im Folgenden die Reihe der Feste an, weshalb er auch später in der über den sabbathlichen Becher Wein gesprochenen Benediktion תחלה למקראי קדש genannt wird — jedesmal öffentlich proklamierte. Mir scheint קרא in der fraglichen Redensart von מקרא denominiert zu sein. Danach wäre קרא מקרא קדש so viel wie als מקרא קדש begehen; vgl. das häufige חגג חג.

4. Eine zweite Ueberschrift; sie ist offenbar älter als die erste in V. 2, die auch den Sabbath in die מקראי קדש einschliesst.

7. Während es V. 3 beim Sabbath und V. 28 beim Versöhnungstag כל מלאכה heisst, ist hier, wie auch V. 25. 35. 36, nur מלאכת עבדה verboten. Letzterer Ausdruck bezeichnet speziell die Berufsarbeit oder alle Arbeit, wodurch man sich die Lebensmittel erwirbt, und schliesst jede Verrichtung aus, die für deren Zubereitung erforderlich ist.

11. לרצנכם ist auch hier wie immer = in euerem Namen, eigentlich auf euere Rechnung.

12. Ueber die spezielle Bedeutung des Suff. in בן שנתו vgl. die Bemerkung zu 12, 6.

15. Ziehe שבע שבתות gegen die Accente zum Vorherg. und fasse den Ausdruk als Objekt zu וספרתם. Im zweiten Halbvers שבתות zu wiederholen, wie Houbigant vorschlägt, ist nicht nötig.

17. Nach שתים bringen die meisten der alten Versionen חלות zum Ausdruck, doch scheint mir dieser Zusatz auf blosser Vermutung zu beruhen. Man glaubte nämlich hier ein Substantiv zu

vermissen, worauf das Genus von שתים passte. Aber לחם kommt auch sonst als Femininum vor; vgl. 1 Sam. 10, 4.

20. ליהוה לכהן ist Doppelbestimmung zu קדש. Die dargebrachten Opfer sind JHVH als heilige Gabe gewidmet, aus dessen Hand sie der Priester erhält; vgl. Sifrê zu Num. Piske 4.

21. Man beachte, dass קרא hier absolut gebraucht ist, während מקרא קדש das Subjekt zu יהיה bildet. Dies bestätigt unsere zu V. 2 ausgesprochene Vermutung. Recht albern ist die Fassung, wonach mit וקראתם eine Proklamation gemeint ist und das, was darauf folgt, den Inhalt der Proklamation angibt.

24. זכרון תרועה ist ein dunkler Ausdruck. In der Synagoge wurde von jeher darunter verstanden das Schofarblasen, womit man sich bei Gott in Erinnerung zu bringen sucht; vgl. RŠBM. Allein mit Bezug auf שופר heisst es immer nur תקע nicht הריע. Auch zeigt der Ausdruck בתרועה ובקול שופר 2 Sam. 6, 15 Am. 2, 2. 1 Chr. 15, 28, wie auch die Verbindung יום שופר ותרועה, Zeph. 1, 16, dass תרועה einen andern Schall bezeichnet als den des שופר. Die neuern nichtjüdischen Ausleger verstehen unter תרועה richtig das Blasen mit Posaunen oder Trompeten, fassen aber זכרון תרועה im Sinne von „Ermahnung durch Lärmblasen", und denken dabei an die Verkündigung des anbrechenden neuen Jahres durch Lärmblasen, wie etwa bei Christen das neue Jahr eingeläutet wird. Aber abgesehen davon, dass das in Rede stehende Fest in unserem Texte nicht als Neujahrstag bezeichnet ist, kann ein Fest schwerlich seine Benennung von der Art und Weise seiner Verkündigung erhalten. זכרון kann hier nur so viel sein wie Gedächtnistag; vgl. zu Ex. 12, 14. Danach aber muss man bei תרועה hier nicht an den Trompetenschall selbst denken, sondern an dessen Gelegenheit. זכרון תרועה wäre also eine Gedächtnisfeier zur Erinnerung an ein freudiges Ereignis, das seiner Zeit mit Jubel und Trompetenschall begrüsst wurde. Das grosse Ereignis, dessen Gedächtnisfeier hier befohlen wird, war wahrscheinlich die erste Opferung zu Jerusalem auf dem provisorischen Altar vor der Erbauung des Tempels, gleich nach der Rückkehr aus dem Exil unter Serubabel. Dieses Ereignis fand nach Esra 3, 6 am ersten des siebenten Monats statt, und es wurde schon zur Zeit Nehemias, also ungefähr ein Jahrhundert später, alljährlich gefeiert, vgl. Neh. 8, 2. 9. 11. (In Nehemia hat dieser Feiertag noch keinen bestimmten Namen, sondern wird bloss ein JHVH geheiligter Tag genannt.) Doch hat dieses Fest dort nicht den düstern und schauerlichen Charakter, den es jetzt

für die Juden hat. Vielmehr scheint die Feier dort eine recht lustige gewesen zu sein und etwas vom Charakter des spätern Purim gehabt zu haben; vgl. Neh. 8, 10. 12. Esther 9, 17—19. 22. Zu diesem Charakter des Festes passt die Bezeichnung זכרון תרועה in unserer Fassung vortrefflich. Es ist aber noch eine andere Erklärung für dieses תרועה möglich. Das Nomen kann von einem רוע kommen, dass mit רעה = רצה verwandt ist. Danach wäre unter תרועה Gnade, Gnadenerweisung zu verstehen; sieh zu Num. 23, 21. Die gefeierte Gelegenheit wäre aber dieselbe. Denn die zurückgekehrten Exulanten empfanden erst dann voll die Gnade JHVHs, als sie ihm wieder auf heimatlichem Boden opfern durften.

27. אך ist hier = genau, pünktlich; vgl. zu Ex. 12, 15. Der Ausdruck ist hier wie dort in Verbindung mit einem Feste gebraucht, auf dessen unpünktliche Beobachtung dieselbe schwere Strafe steht; vgl. V. 29 und Ex. 12, 15b. Doch findet sich אך auch hier V. 39 beim Laubhüttenfest.

36. Es ist recht demütigend, dass wir nicht bestimmt sagen können, was das ziemlich häufige עצרת eigentlich bedeutet. Auch der Gebrauch des Niph. von עצר in der dunklen Stelle 1 Sam. 21, 8 kann kein Licht darauf werfen. Möglich, aber nicht wahrscheinlich, ist, dass der Ausdruck einen Tag bezeichnet, den man ganz im Heiligtum zubrachte, ohne es zu verlassen.

40. Für פְּרִי lies פֹּרֵי = פֹּאֲרֵי von פֹּאַר, wovon פֹּאֲרָה nomen unitatis ist. Die Beschreibung von עץ durch הדר zeigt, dass Teile des Baumes selbst, nicht seine Früchte verlangt werden, denn die Früchte eines prächtigen Baumes sind nicht notwendiger Weise auch selbst prächtig, aber seine Zweige sind es wohl. Tatsächlich ist Neh. 8, 15 in Verbindung mit diesem Feste nur von belaubten Baumzweigen, aber nicht von Baumfrüchten die Rede. Auch hier nennt das, was uumittelbar auf פרי עץ הדר als Epexegese dazu folgt, lauter Zweige. Aber auch הדר, welches sich sonst nirgends in dieser Weise als Bestimmungswort findet, ist mir sehr verdächtig. Ich vermute, dass der Text urspringlich הֲדַס Myrte dafür hatte; vgl. die oben angeführte Stelle in Neh. Für כַּפֹּת ist entschieden כַּפֹּת von כַּפָּה zu lesen. כַּפָּה heisst Palmzweig, כף aber kann das nicht heissen. עץ עבות ist Bezeichnung für dichtbelaubte Bäume. Die rabbinische Exegese versteht unter diesem Ausdruck die Myrte; vgl. Sifrâ zur Stelle, aber diese Fassung wird durch die oben angeführte Nehemiastelle unmöglich; denn dort wird, wie hier bei unserer Emendation von הדר, die Myrte neben עץ עבות genannt. Was

mit den belaubten Zweigen getan werden soll, ist in unserem Texte nicht gesagt. Wahrscheinlich sollen die Laubhütten daraus gemacht werden; vgl. Neh. 8, 16. Wenn dem so wäre, dürfte hier etwa ועשיתם סכות ausgefallen sein. Aber dann müsste man auch ליום für ביום lesen, da nicht anzunehmen ist, dass die Zweige am Festtag abgeschnitten und Laubhütten daraus gemacht werden durften.

42. Die fremden Schützlinge (גרים) sind hier ausgeschlossen, weil dem Gebote nach der gleich darauf folgenden Motivierung eine national-historische Begebenheit zu Grunde liegt.

43. Dass der hier angegebene Zweck des Gebotes nicht der richtige ist, zeigt schon die Jahreszeit, in die das in Rede stehende Fest fällt. Denn, hinge dieses Gebot irgendwie mit dem Auszug aus Aegypten zusammen, so müssten die Laubhütten nicht für das Herbstfest, sondern für das Passahfest, das zur Erinnerung an jene Begebenheit gefeiert wird, vorgeschrieben sein. Ausserdem ist sonst nirgends gesagt, dass die Israeliten unmittelbar nach dem Auszug aus Aegypten in Laubhütten wohnten. Aus diesen Gründen dürfte die Veranlassung unserer Vorschrift nicht in der Erinnerung an eine Begebenheit, die zur Zeit dieser Gesetzgebung, bereits der Geschichte angehörte, sondern vielmehr in den damaligen Zeitverhältnissen zu suchen sein.

Das Herbstfest war nicht nur das grösste und älteste, sondern auch das einzige Fest, für welches der israelitische Landbauer die vorgeschriebene Wallfahrt nach Jerusalem bequem unternehmen konnte. Denn zur Zeit des Passahfestes beginnt in Palästina die Ernte. Das Wochenfest wiederum ist mitten in der Ernte, wo kein Bauer seine Wirtschaft auf längere Zeit verlassen kann, und dazu noch so bald nach dem Passahfeste, dass wer an dem letztern die Wallfahrt mitgemacht, sie nicht nach so kurzer Zeit wieder unternehmen konnte. Am Herbstfest dagegen, wo die Ernte ganz zu Ende war, da wallfahrten viele. Jerusalem aber war keine sehr grosse Stadt. Es hatte zur Zeit seiner höchsten Blüte wohl nicht mehr als dreissig- bis vierzigtausend Einwohner, konnte also kaum mehr als ebenso viele Gäste beherbergen. Wenn aber am grossen Herbstfest etwa dreimal so viele Fremde kamen, mussten die meisten von ihnen aus Mangel an Unterkunft in den Häusern sich dazu bequemen, während ihres Aufenthalts in der überfüllten Stadt in temporären Hütten Quartier zu nehmen. Dies war besonders der Fall in der ersten Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil. Denn es vergingen volle hundert Jahre, ehe das völlig zerstörte Jerusalem

einigermassen wiedererbaut war. Während dieser vielen Jahre, wo es in der heiligen Stadt kaum dreihundert Häuser gegeben haben mochte und fast alle Festgäste sich in Laubhütten aufhalten mussten, geriet das grosse Fest in Verfall. Die Unbequemlichkeit der Hüttenwohnung hielt das Volk und besonders die Bemittelten, die, weil ihre Behäbigkeit es ihnen gestattete, in der ältern Zeit zu den Festen in grosser Zahl sich einzufinden pflegten, von der Wallfahrt ab. Denn die reichen Leute wollten nicht im Herbste eine volle Woche in einer Laubhütte zubringen. In jener kritischen Zeit suchte ein Prophet, dessen Reden jetzt den Schluss des Sacharjabuches bilden, das verfallene Herbstfest durch wunderliche Prophezeiungen über dessen künftige Grösse, die fremde Nationen zur Beteiligung an seiner Feier nach Jerusalem herbeilocken würde, zu heben und wieder in Ansehen zu bringen; vgl. Sach. 14, 16—19. So der Prophet. Die priesterliche Gesetzgebung aber schlug einen sicherern Weg ein und machte das Wohnen in Laubhütten während des Herbstfestes überall obligatorisch, in der Voraussetzung, dass fortan die Unbequemlichkeit in Jerusalem, der man sich jetzt auch daheim unterwerfen musste, das Volk von der Wallfahrt nicht mehr abhalten wird. Dass dieses priesterliche Machtgebot einen Protest hervorrief, ist zu Gen. 33, 17 gezeigt worden.

XXIV.

2. Ueber diesen und den folgenden Vers vgl. die Bemerkungen zu Ex. 27, 20. 21.

4. Mit den Worten על המנרה הטהרה soll nicht gesagt sein, dass die Lampen während der Zurichtung auf dem Leuchter sich befinden müssen, und dass sie für das Arrangement von ihm nicht entfernt werden dürfen. Es soll damit nur bestimmt werden, wo die gefüllten Lampen hinkommen.

6. מערכת, wie es hier gebraucht ist, erklärt sich nach der Bemerkung zu Gen. 22, 9. Der Ausdruck heisst nicht Reihe, sondern mutmasslich für eine bestimmte Zeit hinreichende Portion. Denn es unterliegt keinem Zweifel, dass die Institution der Schaubrote heidnischen Ursprungs war. Ursprünglich entfernten die Priester jeden Tag heimlich die auf den Tisch aufgetragenen Speisen und gaben vor, dass der Gott, dem sie vorgesetzt worden waren, sie verzehrt hätte; vgl. die apokryphische Erzählung „Bel und der Drache“. In monotheistischer Zeit eignete sich der Priester eingestandener Massen die Brote an, nachdem sie auf dem Tische

eine Wochelang JHVH zur Verfügung gewesen waren. Es waren zwölf Laib Brot von je zwei Zehntel Epha. Ein einziger Laib Brot von einem Zehntel Epha würde nach Ex. 16, 16. 36 einem Menschen für einen ganzen Tag hinreichen. Der Israelit ass in der ältern Zeit, wie auch später, nur zwei Mahlzeiten täglich; vgl. Ex. 16, 12 und Pe'a 8, 7. Ein Gott aber ass, wie es scheint, nicht mehr als zweimal die Woche, dafür aber bei jeder Mahlzeit vierundzwanzig Mal so viel wie ein Sterblicher. Die mutmasslich für den Gott hinreichende Portion heisst מערכה. Diese grobsinnliche Vorstellung hat sich, wie so manche andere, bis auf die monotheistische Zeit erhalten

7. המערכת ist wie im vorhergehenden Verse distributiv zu verstehen. Auch im deutschen kann ein Subst. mit dem bestimmten Artikel so gebraucht werden.

8. ברית ist hier Synonym zu חק; vgl. V. 9 und den Parallelismus Ps. 50, 16, an welcher letzterer Stelle aber unser Nomen in einem um eine Schattierung verschiedenen Sinne gebraucht ist.

10. Dieser Passus ist schmählich missverstanden worden. Denn es ist hier nicht davon die Rede, dass der Betreffende seine damalige Wohnung verliess und unter die Israeliten trat, welche Angabe vollends überflüssig wäre. ויצא hat hier den Sinn des Plusquampf., vgl. zu Gen. 22, 3, und ist vom Auszug aus Aegypten zu verstehen. Das Komplement מארץ מצרים ist weggelassen, weil es sich bei der Nationalität des Mannes väterlicherseits von selbst ergibt. Der Sinn des Ganzen ist danach der: es war aber der Sohn eines israelitischen Weibes, dessen Vater ein Aegypter war, unter den Israeliten aus Aegypten mitausgezogen.

11. ויקב heisst nicht mehr als „er sprach aus". ויקלל ist = und er lästerte, nicht „er fluchte"; vgl. 2 Sam. 16, 7. 9, wo dasselbe Verbum nicht eine Verwünschung, sondern nur eine die königliche Würde verletzende Auesserung ausdrückt; sieh auch zu Ex. 21, 17. Im zweiten Halbvers ist die Ausdrucksweise zu beachten, wonach בת דברי einen Teil des Namens der betreffenden Israelitin bildet, ungefähr wie der moderne Familienname einen Bestandteil der Gesamtbenennung ausmacht; vgl. 1 K. 22, 42. 2 K. 8, 26. 21, 19 und öfter.

12. Sprich das Anfangswort ויניחהו als Sing. und fasse Moses als Subjekt dazu. Die massor. Punktation wurde durch das folg. להם veranlasst. Dieses להם bezieht sich natürlich auf die Israeliten,

denen aus Anlass dieses konkreten Falles die Entscheidung über alle solche Fälle gegeben wurde.

15. Streiche am Schlusse ונשא חטאו. Bei Streichung dieser Worte ist für unsern Fall soweit noch gar keine Strafe genannt, weil der letzte Satz noch nicht vollendet ist; sieh die folg. Bemerkung.

16. Sprich das erste Wort וְנָקַב als Perf. consec. und verbinde das Ganze mit dem Vorherg. Ueber die Bedeutung dieses Verbums vgl. zu V. 11. Unser Gesetz bestimmt danach, dass der Gotteslästerer nur dann mit dem Tode zu bestrafen ist, wenn er bei der Lästerung den Namen JHVHs selbst deutlich ausspricht und ihn nicht umschreibt; vgl. Synhedrin 56a und Jeruschalmi Synhedrin Kap. 7, Hal. 3. Um die eigentliche Aussprache des Tetragramatons handelt es sich hier nicht, noch wurde diese Stelle in der Synagoge je als Verbot solcher Aussprache gedeutet; vgl. zu Ex. 20, 7.

18. Hier scheint der zweite Halbvers sagen zu wollen, dass der Schadenersatz in einem an Wert dem erschlagenen gleichkommenden andern Tiere und nicht in Geld bestehen soll.

22. כגר כאזרח ist hier wegen der nichtisraelitischen Abstammung des Schuldigen in dem konkreten Falle, der zu unserer Vorschrift die Veranlassung war, hinzugefügt. Der Betreffende, der nur mütterlicherseits israelitischer Abkunft war, galt nicht als Israelit. Wäre er umgekehrt der Sohn eines Israeliten von einem nichtisraelitischen Weibe, so würde er zu den Israeliten gezählt haben.

23. Der zweite Halbvers ist nicht mit Bezug auf den speziellen Fall des Halbisraeliten zu verstehen, denn dieser ist ja schon im Vorherg. vollkommen erledigt. Die Angabe bezieht sich auf V. 15 und 16, und der Sinn ist: von dann an richteten sich die Israeliten in Fällen von Gotteslästerung nach dem Befehle JHVHs an Mose. Auf den vorhergenannten Fall bezogen, würde der Satz lauten ויעשו בני ישראל statt ובני ישראל עשו.

XXV.

1. וידבר muss hier im Sinne des Plusquampf. verstanden werden, vgl. zu 24, 10, da Moses nach dem Empfang der zweiten Tafeln den Berg Sinai nicht wieder bestieg. Die Stätte der folgenden Rede wird auf den Berg Sinai verlegt wegen ihrer zweiten Hälfte, 26, 3—45, die den Charakter einer Bundesrede hat; vgl. die Unterschrift 26, 46.

2. שבת ליהוה ein Ausdruck, der in der Parallelstelle Ex. 23, 10ff. sich nicht findet, bezeichnet den rein religiösen Charakter des Sabbathjahrs; vgl. zu V. 6.

5. נזירך will höchst wahrscheinlich נְזִירֶךָ als Sing. gesprochen werden; vgl. כרמך im vorherg. Verse. Im zweiten Halbvers ist nach V. 4 שַׁנַּת für שנת zu lesen. שבת ist auch das einzige Nomen das sonst im st. const. mit שבתון verbunden wird.

6. שבת הארץ kann nicht bezeichnen „das, was das Land während seiner Ruhefeier von selbst hervorbringt", wie man den Ausdruck gemeinhin wiedergibt. Eine solche Bezeichnung dieses Begriffs die über die Grenzen des Möglichen in der Sprache ginge, dürfte ein Dichter schwerlich wagen, und in einer nüchternen Gesetzesvorschrift ist gewiss nicht daran zu denken. Aber angenommen, der fragliche Ausdruck könnte die angebliche Bedeutung haben, dann stünde der Inhalt dieses Verses im frappantem Widerspruch mit dem, was unmittelbar darauf folgt; denn, wenn das, was das Land während seiner Ruhefeier von selbst hervorbringt, dem Bauer selbst, seinem Knecht und seiner Magd, seinem Lohnarbeiter und seinem Beisassen zur Nahrung dienen soll, so kann nicht zugleich sein ganzer Ertrag dem Hausvieh und dem Wild zur Nahrung überlassen werden. Nach Analogie von שבתתיה 26, 34. 43 kann שבת הארץ nur die Ruhefeier des Bodens selbst bezeichnen. Aber dann kann לאכלה selbstverständlich nicht richtig sein. לכם wiederum ist wegen der im Vorhergehenden und im Folgenden durchgehend singularischen Anrede, vgl. V. 3. 4. 6. 7, an sich höchst wahrscheinlich ein Schreibfehler. Ich vermute nun, dass לך ממלאכה für לכם לאכלה zu lesen ist. Aber damit ist die Sache noch nicht abgetan; man muss auch das Anfangswort des folg. Verses hierherziehen. Danach ist der Sinn des Ganzen der: und der Sabbath des Bodens, soweit dessen Arbeit in Betracht kommt, soll dir gelten für dich selbst, für deinen Knecht, für deine Magd, für deinen Lohnarbeiter, für deinen Beisassen, der unter deinem Schutze steht, und für dein Vieh. Ueber die Ausdrucksweise in שבת הארץ ממלאכה vgl. Micha 3, 6 לילה מחזון und Sabbath 12a שבת היא מלועק es ist Sabbath, und man darf an ihm nicht jammern*).

*) Mit Bezug auf dergleichen Ausdrücke sprechen die Grammatiker und Erklärer oft von einem verneinenden מן, was aber eine irrige Fassung ist. Denn in allen solchen Fällen entspricht die Präposition nur dem من البيان der Araber, und der Begriff der Verneinung, wo er zur Geltung kommt, ergibt sich aus der Unverträglichkeit des Begriffs, den die nähere Bestimmung ausdrückt, mit dem

Da nun an dieser Stelle soweit vom Genusse des Ertrags gar nicht die Rede ist, so können der שכיר und der תושב hier nicht die Armen repräsentieren, wie allgemein angenommen wird. Diese beiden repräsentieren ein gewisses wegen Mangels an Daten nicht genau zu bestimmendes Dienstverhältnis und werden daher zusammen mit dem Knecht und der Magd und dem Hausvieh aufgeführt, über die alle der Hausherr zu wachen hat, dass sie die Ruhefeier des Bodens nicht stören; vgl. das Sabbathgebot Ex. 20, 10. Man sieht also, dass hier, im Unterschied von Ex. 23, 10ff. das Sabbathjahr rein kultisch-religiösen Charakters ist und gar keinen humanitären Zweck hat. Nach V. 7 ist es sogar mehr als zweifelhaft, ob die Armen von dem Ertrag des Sabbathjahrs sich etwas aneignen und geniessen dürfen.

7. Nach der Bemerkung zu V. 6 ist hier vorgeschrieben, dass von dem Ertrag des Sabbathjahrs nichts eingeheimst, sondern alles auf dem Felde dem Wilde zur Nahrung gelassen werde. Das Hausvieh, dessen Fütterung dem Eigentümer obliegt, darf nichts davon abbekommen, und höchst wahrscheinlich dürfen sich auch die Armen nichts davon aneignen. Der Ertrag des Sabbathjahrs war damals einfach Tabu ungefähr wie die Früchte des neugepflanzten Baumes in den ersten drei Jahren; vgl. 19, 23. Nur das Wild, für das niemand verantwortlich gemacht werden kann, durfte davon essen. Nur bei unserer Emendation und Fassung von V. 5 erhält man hier einen vernünftigen und bedeutungsvollen Satz.

8. Hier wird der erste Satz durch den zweiten Halbvers vollkommen klar, weshalb der exegetische Zusatz שבע שנים שבע פעמים nur eine Glosse sein kann, die ein alter Leser an den Rand für sich hinschrieb, woher sie in den Text geriet. Die Ausdrucksweise in dieser Glosse ist übrigens beachtenswert, denn sie ist sehr geschickt. שבע פעמים שבע שנים könnte im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ohne grossen Zwang dahin missdeutet werden, als sollten dieselben sieben Jahre siebenmal gezählt werden; in der uns vorliegenden Wortfolge aber lässt der Ausdruck diesen Sinn nicht leicht zu.

Begriff des näher zu bestimmenden Verbums oder Substantivs. Dass מן in solchen Fällen nicht verneinend ist, zeigt dessen Gebrauch in einem Ausspruch der Sabbath 22, 3 dem Rabbi Jochanan ben Sakkai zugeschrieben wird, und der also lautet חשֵׁשְׁנִי לו מחטאת = ich denke, er muss, um sicher zu gehen, ein Sündopfer darbringen; solche Beispiele gibt es aber auch viele.

9. Der zweite Halbvers ist späterer Zusatz, denn dieses Stück ist in seinen wesentlichen Bestandteilen älter als die Institution des Versöhnungstags. Der Zusatz ist hier unbegreiflich. Denn der Vorabend des Festes bis Sonnenuntergang ist der neunte des Monats, und Tags darauf nach Sonnenuntergang ist nach alttestamentlicher Zeitrechnung bereits der elfte; am Feste selbst aber musste nach 23, 28 jedes Geschäft unterlassen werden, und die Proklamation durch Hornblasen wäre demnach verboten.

10. את שנת החמשים ist reine Zeitbestimmung, während וקדשתם mit וקראתם das Objekt teilt; vgl. über die Ausdrucksweise V. 22 את השנה השמינית. Während des fünfzigsten Jahres soll die Freiheit vorbereitet und im Lande proklamiert werden. Ueber den Gebrauch von קדש vgl. den Ausdruck מלחמה קִדְּשׁ Jer. 6, 4. Joel 4, 9. Micha 3, 5. Dass die allgemeine Freilassung der Sklaven und Rückgabe des gekauften Grundeigentums eine längere Vorbereitung erheischten ist ganz natürlich. Das Jobeljahr war eine rein nationalökonomische Institution. Dasselbe wird, im Unterschied von Sabbathjahr, welches V. 2 שבת ליהוה heisst, in keiner Weise zu JHVH in Beziehung gebracht, hatte also nichts Heiliges an sich. Daher ist im Falle des Jobeljahrs der Ertrag nicht wie beim Sabbathjahr absolut verboten. Nur einheimsen darf man ihn nicht, aber vom Felde jedesmal davon den nötigen Bedarf zu holen ist gestattet; vgl. V. 12.

11. שנת החמשים erklärt היא und ist vielleicht nur eine Glosse dazu.

12. Nach dem, was oben über den Charakter des Jobeljahres gesagt wurde, ist hier קדש zu streichen und V. 10b und 11 zu vergleichen. Das Eindringen des zu streichenden Wortes wurde durch Missverständnis von וקדשתם an der Spitze von V. 10 veranlasst.

16. מקנתו ist beidemal verkürzt aus כסף מקנתו; vgl. V. 51, wo auch גאלתו in ähnlicher Weise für כסף גאלתו vorkommt. Auffällig ist, dass hier bei einem Verbot der Uebervorteilung der Käufer und nicht der Verkäufer hauptsächlich ins Auge gefasst wird.

21. Ueber die Anreihung dieses Nachsatzes ohne jede Einleitungsformel vgl. zu Deut. 18, 22.

23. גרים ותושבים drückt einen Begriff aus; vgl. darüber die Bemerkung zu Gen. 23, 4. Dieser Passus wirft indirekt ein Licht auf die Stellung des גר ותושב in Israel. Der fremde Schützling erhielt danach von seinem Patron gegen gewisse Dienste ein Stück Boden für die Dauer des Dienstverhältnisses. Dieses Dienstver-

hältnis konnte der Patron nach Belieben lösen und sein Grundstück zurückziehen. Die Vorstellung aber, dass die Israeliten insgesamt ihr Land nicht zu eigen, sondern nur als Lehen von JHVH haben und als seine Schutzbefohlenen darin wohnen, drängte sich ihnen erst nach dem Exile auf, nachdem sie die Erfahrung gemacht hatten, dass die Zuziehung der Ungnade JHVHs sie daraus entfernen konnte.

25. Die Einlösung durch einen Verwandten kommt hier wie auch V. 49 zuerst und wird nicht in zweiter Reihe genannt für den Fall dass sie durch den Verkäufer selbst nicht geschehen kann, weil sie den Umständen näher liegt. Nach der Bemerkung zu Ex. 34, 9 musste ein Israelit aufs Aeusserste gekommen sein, um einen Teil seines väterlichen Erbes zu verkaufen, und unter solchen Umständen hatte er wenig Aussicht, es selber einlösen zu können. Denn im Altertum hatte jemand, der arg heruntergekommen war, nicht viele Chancen, sich wieder emporzuarbeiten. In der älteren Zeit ging das Gesetz in Betreff väterlichen Gutes noch weiter, indem es dafür sorgte, dass kein Grundstück auch nur zeitweilig in den Besitz eines Fremden kam. War ein Israelit gezwungen, ein Grundstück zu verkaufen, so brauchte er sich nur an seinen nächsten Verwandten zu wenden, und dieser musste es ihm abkaufen, damit das väterliche Erbe in der Familie bleibe; vgl. Jer. 32, 6—9.

26. Hier ist unter גאל offenbar nicht schlechtweg ein naher Verwandter, sondern, der eigentlichen Bedeutung des Wortes gemäss, solch ein naher Verwandter zu verstehen, der vermögend genug ist, die Einlösung zu übernehmen.

28. Hier findet Baentsch im ersten Satze die lange st.-constr.-Kette auffällig, aber Jes. 21, 17a ist eine solche Kette beinahe noch einmal so lang.

30. Das erste לא ist für לָהּ verschrieben oder verlesen. לו des Keri, das auch die meisten der alten Versionen ausdrücken, passt durchaus nicht, da die Mauer zur Stadt, nicht zum Hause gehört, und die Beziehung des Suff. auf עיר wegen des Genus nicht angeht, denn עיר ist ohne Ausnahme fem. יהיו 26, 33 beweist wegen seines Pl. nichts. Denn im Gebrauch des Pl. beim Verbum herrscht mit Bezug auf das Genus eine besondere Laxität.

31. Wollte man diese Unterscheidung so erklären, dass in Dörfern und offenen Städten die Mauer fehlt, welche die Häuser von dem Felde trennt, so wäre sie zu kindisch. Die bei weitem vernünftigere Erklärung dürfte die sein. Dörfer und offene Städte

werden leicht feindlich angegriffen, eingenommen und zerstört. Aus diesem Grunde sind ihre Häuser der Art, dass sie kaum den Namen verdienen. Die erbärmliche Lehmhütte ist daher demselben Gesetz unterworfen wie der Boden, auf dem sie steht; sieh zu 1 Sam. 27. 5.

32. V. 24 wird die גאלה auf das Land als Kaufgegenstand bezogen. Auch V. 48, wo Verkäufer und Kaufgegenstand identisch sind, bezieht sich לו offenbar auf letztern. Danach ist hier לדם für ללוים zu lesen und das Suff. auf בתי zu beziehen. Nur so erhält man hier auch einen grammatisch korrekten Satz. Denn nach der Recepta enthalten die Worte weder von den Städten, noch von den Häusern, die allein als Subjekt gefasst werden können, eine Aussage.

33. Mit dem massoretischen Texte ist hier im ersten Satze nichts anzufangen. Anderseits ist es sehr gewagt, mit allen Neuern nach Vulgata allein לא יגאל zu lesen. Ich ziehe vor, יִגָּאֵל ohne Negation davor zu lesen, und fasse ואשר יגאל מן הלוים als Gegensatz zu V. 34. Dann ist der Sinn: und was solches Eigentum der Leviten betrifft, mit dem es zu einer Einlösung kommen mag, d. i., das überhaupt verkäuflich ist, sodass dabei von einer Einlösung die Rede sein kann. Diese Umschreibung des Gedankens ist wegen des unmittelbar Vorhergehenden gewählt, das eigentlich nicht vom Verkauf, sondern von der Einlösung handelt, denn über den Verkauf ist alles V. 14—16 erledigt. Auch im Nachsatz ist der Text nicht in Ordnung. Für בית ועיר ist בָּתֵּי עִיר zu lesen. Graetz behält בית bei und liest בעיר, allein בית עיר ist hebräisch, בית בעיר aber ist es nicht, und das ist für mich entscheidend. Das Suff. in אחוזתו ist unbestimmt und der Ausdruck = eines Besitztum. Dieses Suff. ist im Sing., weil das Gesetz einen einzelnen Fall ins Auge fasst, wo ein Levite sein Haus verkauft.

34. עולם scheint mir sehr verdächtig, denn אחוזת עולם kommt sonst nur in Verheissungen JHVHs vor und bezeichnet da das gelobte Land als Besitz, aus dem die Israeliten nicht von einem Feinde verjagt werden sollen, und darum passt der Ausdruck hier, wo von Gewalttat nicht die Rede ist, durchaus nicht. Ich vermute, dass גָּלָם für עולם zu lesen ist. Danach durfte ein Levite von dem betreffenden Grunde nichts verkaufen weil dieser nicht Privatbesitz war, sondern der Stadtgemeinde gehörte. — Sprich nach Sam. הוא = היא. Dieses Fürwort bezieht sich logisch auf שדה, ist aber wie V. 33 hinsichtlich des Genus durch das Prädikat attrahiert. Die

Attraktion liegt hier wegen der Voranstellung des Prädikats sogar näher als dort.

35. יד, welches nach einer frühern Bemerkung Leistungsfähigkeit im Allgemeinen heisst, bezeichnet hier speziell die Fähigkeit, Zahlung zu leisten. עמך ist beidemal nicht räumlich zu verstehen. Im ersten Halbvers bezeichnet die Präposition die Geschäftsbeziehungen des Herabgekommenen zu dem Wohlhabenden und im zweiten geradezu das abhängige Verhältnis, in dem jener zu diesem steht; vgl. den Gebrauch dieser Präp. V. 23 und sieh zu V. 41. Hinsichtlich der erstern Bedeutung liesse sich auch vergleichen der Gebrauch des sinnverwandten englischen „with" in Verbindungen wie „to be honest with one" gegen jemanden ehrlich sein. In והחזקת בו sehen alle Erklärer den Anfang des Nachsatzes und sie fassen den Ausdruck als Befehl, den Betreffenden zu unterstützen; aber beides ist falsch. Jemanden unterstützen ist חזק ידי פ׳, in der spätern Sprache auch חזק בידי פ׳ oder החזיק בימין פ׳, häufiger החזיק ביד פ׳, aber nie החזיק בפ׳. Ersteres kommt hier nicht in Frage; über die andere Ausdrucksweise vgl. Jes. 42, 6. 45, 1. Hi. 8, 20. Was nun den andern Punkt betrifft, so würde die Verbalform in der Apodosis וְהֶחֱזַקְתָּ, nicht וְהֶחֱזַקְתָּ lauten müssen. Tatsächlich wird mit dem fraglichen Satz die Prothes noch fortgesetzt, und Hiph. von חזק, mit ב der Person konstruiert, ist an dieser Stelle ungefähr in dem zu Ex. 9. 2 angegebenen Sinne zu verstehen. Doch handelt es sich hier nicht um die Beraubung der persönlichen Freiheit. Es wird nur der Fall vorausgesetzt, dass jemand durch die gerichtliche Geltendmachung seiner Forderung dem Schuldner die Freiheit nimmt, über sein Eigentum nach Belieben zu verfügen. גר ותושב welches, wie bereits oben gesagt, einen Begriff ausdrückt, ist Apposition zu dem Suff. in בו und bezeichnet das Verhältnis, in das der Schuldner jetzt zu dem Gläubiger tritt. Am Schlusse ist nach Sam. wie V. 36 וָחַי אחיך עמך zu lesen und darin חי in dem zu Gen. 42, 15 erörterten Sinne zu fassen. Dass ein Israelit unter Umständen zu einem Volksgenossen in das abhängige Verhältnis eines גר ותושב treten konnte, beweist der bildliche Ausdruck V. 23, der sonst unpassend wäre. Wir hätten hier also einen Fall, wo jemand seinen Grundbesitz hypothekarisch so schwer belastet hat, dass er ihn nicht mehr den seinen nennen kann.

Fasst man nun das über die einzelnen Punkte Gesagte zusammen, so ergibt sich für das Ganze der Sinn wie folgt: Wenn dein Bruder herabkommt, dir nicht Zahlung leisten kann und du

ihn in deine Macht bekommst, sodass du seiner wie eines fremden Beisassen Herr wirst und dein Bruder — wörtlich die Person deines Bruders — von dir abhängig wird.

Die traditionelle Fassung macht aus diesem Verse eine humanitäre Ermahnung, was er aber nach dem, was unmittelbar darauf folgt, keineswegs sein kann. Denn V. 36 ist ein strenges Gesetz und keine blosse Empfehlung humaner Behandlung des Nächsten. Ausserdem stellt unsere Fassung zwischen diesen beiden Versen einen logischen Zusammenhang her, der sonst fehlt.

36. Hier beginnt erst die Apodosis. Der zweite Halbvers ist ungefähr wie oben zu verstehen, nur bilden die Worte hier einen Umstandssatz, sodass der Sinn des Ganzen ist: fürchte deinen Gott, wenn dein Bruder von dir abhängig geworden ist. Natürlich ist die Gottesfurcht mit Bezug auf den in Rede stehenden Fall zu verstehen. Der Israelit soll aus Gottesfurcht von dem herabgekommenen Volksgenossen, der ihm verschuldet ist, keine Zinsen nehmen.

41. ויצא מעמך kann nur heissen: dann soll er aus seiner Abhängigkeit von dir heraustreten, d. i. frei werden; vgl. zu V. 35. Das ältere Gesetz, welches die Dienstzeit des israelitischen Sklaven auf sechs Jahre beschränkt, vgl. Ex. 21, 2, ist hier ignoriert, weil es niemals gehörig beobachtet wurde. Nach dem Zeugnis eines Propheten war jenes mildere Gesetz noch vor dem Exile zum toten Buchstaben herabgesunken; vgl. Jer. 34, 14. Wir erfahren somit zweierlei: dass man in biblischen Zeiten kein Bedenken trug, ein älteres unpopulär gewordenes Gesetz abzuschaffen, und dass die Abschaffung eines solchen Gesetzes nicht etwa in der Weise geschah, wie Hillel später mit dem unmöglich gewordenen Gesetze Deut. 15, 2 verfuhr, indem er dessen Umgehen durch einen juristischen Kniff gestattete, vgl. Schebiith 10, 3, sondern so, dass man einfach dasselbe ignorierte, als wie wenn es nie existiert hätte, und statt dessen ein anderes einschlägiges Gesetz erliess.

47. Auch an dieser Stelle ist עם beidemal nicht räumlich zu fassen, sondern עמך wie in V. 35b und עמו wie 35a zu verstehen. Der reiche גר ותושב, der sich Sklaven kaufen kann, ist wohl von keinem Einzelnen abhängig, aber er hängt doch von der Gemeinde ab in einer Weise, die bei dem Eingeborenen nicht möglich ist. עקר ist mit dem aram. עֲקַר Wurzel verwandt, und עקר משפחת גר bezeichnet einen in seinem Vaterlande lebenden Verwandten eines in der Fremde ansässig gewordenen Mannes. In diesem Falle ist

also der verarmte Israelit in die Fremde verkauft worden, aber um die Beobachtung des israelitischen Sklavengesetzes seitens des nichtisraelitischen Käufers voraussetzen zu können, wird angenommen, dass ein Verwandter von ihm im israelitischen Lande lebt. Unter diesen Umständen wird vorausgesetzt, dass der im Auslande ebenso wie in ersterem Falle der fremde im Lande Israels lebende Käufer das einschlägige israelitische Gesetz achten wird. Denn auch in letzterem Falle muss der Käufer, obgleich das fremde Gesetz ihn selbst nicht erreichen kann, befürchten, dass dessen Nichtachtung an seinem im israelitischen Lande lebenden Verwandten gerächt werden könne.

51. Ueber die Verkürzung von גאלתו aus כסף גאלתו vgl. die Bemerkung zu V. 16.

XXVI.

1. In Verbindung mit פסל wird zwar im Pentateuch nur עשה gebraucht, vgl. Ex. 20, 4 und Deut. 5, 8, doch kommt sonstwo auch הקים in solcher Verbindung vor; sieh Ri. 18, 30. Im Unterschied von אלילים ist פסל im Sing., weil dessen Plural nicht im Gebrauch war. Dafür sagte man פסילים, wovon wiederum der Sing. nicht vorkommt, und dieses findet sich im Pentateuch überhaupt nur im Deuteronomium. השתחוה wird sonst nur mit ל oder לפני konstruiert. Der Gebrauch von על hier zeigt daher, dass man unter אבן משכית nicht ein Götterbild, sondern einen Stein zu verstehen hat, auf den man sich in Anbetung niederwarf, und den man vielleicht, wie den schwarzen Stein der Kaaba, auch küsste. Wie ein solcher Stein zu diesem Namen kommt, lässt sich allerdings nicht sagen. Aber auch für die gewöhnlich angenommene Bedeutung „Stein mit Bilderwerk oder Skulpturen“ passt ein Nomen, das angeblich von שכה schauen herkommt, nicht recht. Möglich, dass unser Nomen, wie es hier und sonst in Verbindung mit Götzendienst gebraucht ist, von dem anderen gleichlautenden und Schaustück, Gebilde bedeutenden Verbum verschieden ist und mit dem arab. ܫܟܐ klagen, auch Gott seine Not klagen, zusammenhängt. Danach wäre אבן משכית ein Stein, worauf man kniete oder sich niederwarf, um einem Gotte seine Not zu klagen. Auch der Ausdruck תתנו statt des bei der מצבה gebrauchten תקימו zeigt, dass das Objekt eine horizontal angebrachte Steinplatte, nicht ein aufrecht stehender Stein irgendwelcher Art war.

5. Es ist kaum denkbar, dass dasselbe Wort, welches sonst Samen heisst, auch die Saatzeit bezeichnet. Ich vermute daher, dass hier זָרֵע oder זָרִיעַ nach der Form von חריש, בציר und קציר für זָרַע zu lesen ist.

7. Der nur noch V. 8 und sonst nirgends vorkommende Ausdruck ונפלו לפניכם לחרב heisst wohl sie werden sich auf ihrer vergeblichen Flucht vor dir ins eigene Schwert stürzen.

8. Ueber die Bedeutung von רבבה sieh die Bemerkung zu Gen. 24, 60.

9. פנה, mit אל der Person konstruiert, heisst jemandem grosse Aufmerksamkeit schenken, sich mit ihm ernstlich beschäftigen, in gutem sowohl wie in bösem Sinne.

10. Dieser Vers ist hier insofern am Platze als er die Versicherung enthält, dass, trotz der unmittelbar vorher verheissenen ausserordentlichen Vermehrung der Bevölkerung, das Land an Lebensmitteln viel mehr als genug hervorbringen wird. מפני חדש ist nach einer früheren Bemerkung so viel wie: um für das Neue Platz zu machen.

11. Hier enthält der zweite Halbvers nicht die Versicherung, dass JHVH Israel nicht verabscheuen wird, was nach dem Vorhergehenden sich von selbst versteht. Auch ist die Ausdrucksweise nicht als Litotes zu fassen, wonach der eigentliche Sinn wäre „und ich werde an euch Gefallen finden“, denn so etwas lässt sich für die alttestamentliche Diktion sonst nicht nachweisen. Die Worte sind mit Bezug auf den unmittelbar vorhergehenden Gedanken zu verstehen. Wenn ein irdischer Magnat sich herablässt, unter Leuten die tief unter ihm stehen, zu wohnen und mit ihnen zu verkehren, so kann er nicht umhin, seine Umgebung fühlen zu lassen, dass der Verkehr mit ihnen unter seiner Würde ist. Dies verspricht JHVH hier im Verkehr mit Israel nicht zu tun.

12. Hithp. von הלך heisst niemals Walten. Hier bezeichnet der Ausdruck JHVHs Gegenwart unter Israel und seinen sichtlichen Verkehr mit ihm; vgl. Deut. 23, 15.

13. Der Ausdruck מהיות להם עבדים in Verbindung mit der Befreiung aus Aegypten steht an dieser Stelle einzig da, obgleich die Anspielung auf jenes Ereignis sehr häufig ist. Darum ist mir der Text hier verdächtig. Ich vermute, dass מִבֵּית für מהיות zu lesen und להם, welches erst nach dieser Korruption eingedrungen sein mag, zu streichen ist. Ueber מבית עבדים als Apposition zu מארץ

מצרים in solchen Verbindungen vgl. Ex. 13, 3. 14. 20, 2. Deut. 5, 6. 6, 12 und öfters.

16. זאת kann wegen des folg. Perf. consec. nur nach rückwärts hinweisen und zwar auf להפרכם את בריתי. Dann aber muss das Fürwort im Sinne von „solches", „etwas der Art" gefasst werden. Wenn Israel in einer Weise handeln sollte, die ein Bruch des Bundes mit JHVH ist, dann wird JHVH ein Aehnliches tun und gegen seine Bundesverpflichtung gegen es verfahren. בהלה ist Prädikatsnomen oder Produktacc., darum entbehrt es zum Unterschied von den beiden folg. Substantiven des Artikels. Die beiden Plagen sollen über Israel verhängt werden zum Schrecken. קדחת und שחפת sind nicht Krankheiten des Menschen, sondern, wie der Gedanke des zweiten Halbverses zeigt, Felderplagen, welche die Ernte affizieren. Deut. 28, 22, wo es יככה יהוה בשחפת ובקדחת heisst, Israel also zum direkten Objekt gemacht ist, spricht durchaus nicht dagegen; vgl. Am. 4, 9 und Hag. 2, 17. Danach heisst מכלות עינים nicht „die die Augen erlöschen", wie die Erklärer angeben, sondern ist wie immer = כליון עינים, d. i. Enttäuschung bereiten; vgl. 1 Sam. 2, 33 und Hi. 31, 16, wie auch die häufige Wendung כָּלוּ עיני פ׳ in intransitivem Sinne = enttäuscht werden. Aehnlich ist מדיבות נפש zu verstehen, in dem נפש nicht das Leben, sondern den Selbsterhaltungstrieb, das Streben nach Existenzmitteln bezeichnet. Die die Erzeugnisse des Bodens vernichtenden Pflanzenkrankheiten werden die Hoffnung auf eine Ernte täuschen und das Streben nach einem Vorrat von Lebensmitteln zu Schanden machen. Im zweiten Halbvers ist לריק kaum ursprünglich. Bei diesem Ausdruck im ersten Satze müsste es im zweitein כי יאכלהו statt ואכלהו heissen. Wie der Text uns vorliegt, nimmt לריק den letzten Satz vorweg.

19. שֶׁבר גאון ist keine hebräische Redensart, wenigstens findet sich die Wendung nirgends im A. T. Lies daher וְהִשְׁבַּתִּי für ושברתי und vgl. Jes. 13, 11. Ez. 7, 24. 30, 18. 33, 28. Hier haben wir eine Steigerung von V. 16. Jene Pflanzenkrankheiten werden die aufgegangene und emporgesprosste Saat und die keimenden Baumknospen im Wachstum ersticken. Hier dagegen wird mit Mangel an Regen und Dürre des Bodens gedroht, in Folge deren die Saat nicht aufgehen und die Bäume nicht blühen werden.

21. אם תלכו עמי ist = wenn ihr euch zu mir verhaltet, euch gegen mich betragt. קרי adverbiell = steif, hart, dann feindlich; vgl. zu Gen. 42, 29.

24. אף אני ist = ich meinerseits, euerer Handlungsweise entsprechend. Ebenso ist גם אני zu verstehen.

25. An sich heisst חרב נקמת נקם ברית ohne nähere Bestimmung des Bundes nichts mehr als Krieg gegen einen Vasallen, der vertragsbrüchtig geworden. Ein solcher Krieg ist natürlicher Weise besonders grausam und schonungslos. Der Leser soll sich allerdings solchen grausamen Krieg als Strafe für den Bruch des Bundes mit JHVH denken. Dem Verfasser selbst aber, der das Exil hinter sich hatte und in dieser Darstellung das Gesamtbild in seinen Grundzügen nach der wirklichen Geschichte Israels entwarf, dachte bei dem hier angedrohten Krieg zur Rächung des Bundes an das letzte Erscheinen Nebuchadnezars vor den Toren Jerusalems, um die Untreue Zidkias gegen ihn zu rächen; vgl. 2 K. 24, 20—25, 2 und besonders Ez. 17, 13—16; sieh auch Sifra zu unserer Stelle.

26. Bei ואפו kommt nicht die Tatsächlichkeit der Handlung, sondern nur deren Möglichkeit in Betracht. Dass die Möglichkeit der Handlung so ausgedrückt ist, kann nicht Wunder nehmen; denn die Modalität, die wir durch Mögen, Sollen, Müssen, Können u. s. w. ausdrücken, kann im Hebräischen, namentlich beim Perf., durch die Verbalform nicht zum Ausdruck kommen und muss, wie zum Teil das Zeitverhältnis der Handlung, aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Welchen Zweck hätte es auch, dass zehn Weiber ihr Brot wirklich in einem Ofen backen? Höchstens könnten dabei etliche Scheite Holz erspart werden, worauf es unter den gegebenen Umständen nicht ankommen kann. Denn eine Hungersnot ist mit Mangel an Brennholz nicht verbunden. Im Gegenteil, wo es wenig zu kochen und zu backen gibt, da gibt es mehr Holz als nötig ist. In Betracht kommt hier also, wie gesagt, nur die Möglichkeit der Handlung. Zehn Weiber werden allesamt so wenig Brot zu backen haben, dass sie es in einem einzigen Ofen werden backen können. Dieser Satz, so richtig gefasst, schliesst die traditionelle Fassung des gleich darauf folgenden Satzes aus.

Den Satz והשיבו לחמכם במשקל pflegt man nämlich so zu verstehen, als sei damit gesagt, dass von den zehn Weibern, die sich zusammengetan, um ihr Brot gemeinsam in einem Ofen zu backen, jede ihr gebackenes Brot gewogen zurückbekommen wird. Allerdings nehmen die Accente diesen Sinn an, sonst würde unser Satz zum zweiten Halbvers gezogen sein. Diese Fassung ist aber schon deshalb irrig, weil hier, wie oben gezeigt wurde, von dem wirk-

lichen Backen des Brotes gar nicht die Rede ist. Ausserdem, was nützt in einem solchen wirklichen Falle das Wägen des Brotes, selbst wenn auch der Teig gewogen wurde, da das gebackene Brot viel leichter ist als der rohe Teig? Ferner ist das Wägen zu umständlich, während es ein Leichtes ist, die Verwechslung der Brote durch verschiedene Zeichnung zu vermeiden. Endlich müsste es nach der üblichen Fassung לחמן heissen, da das Backen und die Zurückgabe des Brotes als Sache der Weiber, nicht der Männer dargestellt ist. Ganz anders gestaltet sich jedoch der Sinn des fraglichen Satzes, wenn man das Verbum in der speziellen Bedeutung fasst, die es hier hat, die aber in den Wörterbüchern nicht angegeben ist.

Wie nämlich im Lateinischen in Redensarten wie „litteras reddere", „ad senatum referre" und dergleichen „re" die Handlung nicht als wieder- oder zurückkehrend, sondern als gehörigen Ortes vollzogen bezeichnet, so werden in den semitischen Sprachen die Verba des Zurückkehrens gebraucht, um das Gelangen des Subjekts an den rechten Ort auszudrücken. Diesen Sinn hat رجع im Kur'an überall, wo von einer Rückkehr zu Allah die Rede ist, z. B. Sura 2, 43. 151. Im Hebräischen findet sich Kal von שוב so sicher nur Ps. 9, 18, wo von dem Hinabsteigen der Frevler nach dem Scheol als der Stätte, dahin sie gehören, die Rede ist. Das transitive Hiph. von שוב aber kommt in diesem Sinne sehr oft vor, z. B. in den Verbindungen השיב אשם gebührenden Schadenersatz leisten und השיב מנחה, wofür auch bloss השיב gesagt werden kann, pflichtgemäss einem Oberherrn Tribut darbringen. Vgl. auch 1 K. 22, 26 wo השיב von der Ablieferung eines Verhafteten an die gehörige Behörde gebraucht ist. Vergleichen liesse sich auch im Englischen der idiomatische Gebrauch von „home" in Wendungen wie „to come home", „to bring home" und „to strike home".

Und ungefähr diese Bedeutung hat das Verbum hier, denn der Sinn des Satzes ist der: und sie — die Weiber — werden euch wegen ihres geringen Vorrats die euch zukommenden Portionen Brot zuwägen, d. i. sie werden euch nur ein zugewogenes Quantum Brot als Portion geben, und mehr werdet ihr nicht zu essen bekommen; vgl. Ez. 4, 16. Danach drückt der zweite Halbvers die Folge des Vorhergehenden aus. Von dem zugewogenen Brot wird man, selbst wenn es an sich hinreichend sein sollte, den Hunger zu stillen, nicht satt werden. Denn nach einem jüdischen

Volksglauben herrscht in dem, was zugezählt, zugemessen oder zugewogen ist, kein Segen; vgl. Taanith 8b.

30. Für das mit Bezug auf die Götzenbilder unpassende פגרי liest Klostermann richtig פְּגֵי und weist treffend auf Ez. 6, 5 hin, wo לפני dafür steht.

31. Bei והשמותי את מקדשיכם ist nicht an die Zerstörung des Heiligtums zu denken, weil dann das gleich darauf Folgende keinen Sinn hätte, da ohne jegliches Heiligtum keine Opferung möglich ist. Hiph. von שמם heisst eigentlich machen, dass etwas unbewohnt ist. Hier, wo JHVH Subjekt und das Heiligtum Objekt ist, kann die Unbewohntheit nicht absolut, sondern nur mit Bezug auf JHVH verstanden werden. JHVH wird Israels Heiligtum unbewohnt lassen, d. i. er wird ihm seine göttliche Gegenwart entziehen. Dazu passt der darauf folgende Satz vortrefflich. Ueber den Gebrauch des Verbums mit Bezug auf die Gegenwart JHVHs vgl. V. 43 בהשמה מהם.

32. Wer hier אני durch „ja, ich" wiedergibt, wie alle Neuern es tun, hat dessen Sinn nicht erkannt. אני im ersten Satze ist איביכם in zweiten gegenübergestellt. Bei der Uebersetzung in eine andere Sprache geht freilich die Kraft dieser Gegenüberstellung verloren, im Hebräischen aber, wo das Verbum in beiden Sätzen verschiedener Form und Bedeutung, aber desselben Stammes ist, muss man sie fühlen — das heisst, wenn man Hebräisch versteht.

34. Sprich תִּרְצֶה oder תִּרְצֶה und vgl. über ersteres והרצת im zweiten Halbvers und über letzteres zu 2 Chr. 36, 21. Piel oder Hiph. von רצה heisst in der spätern Sprache aufzählend einhändigen, dann schlechtweg zahlen und sogar zählen; vgl. Sabbath 22a und Erubin 18b. Kal hat nirgends diese Bedeutung, und Niph. ist passiv in diesem Sinne; vgl. zu 1, 4. Danach ist überall in diesem Stücke Kal so zu emendieren.

35. Das Sabbathjahr heisst 25, 2 שבת ליהוה und 25, 6 שבת הארץ, aber zu der Bevölkerung des Landes kann dieser שבת nicht in Beziehung gebracht werden. Darum ist בשבתתיכם zu streichen. Das Wort ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden.

36. מרך von רכך ist eine ungewöhnliche, aber nicht beispiellose Bildung (gegen Knobel). Analog ist die Form מָתֹם von תמם, nur dass bei diesem statt der Anwendung eines Hilfsvokals die Erleichterung der Aussprache nach aram. Art durch das Vorrücken des Grundvokals erreicht wird.

39. Das Suff. in אתם geht auf עונם nicht auf אבותם. In erster Reihe sollen die Exulanten natürlicher Weise für ihre eigene Schuld zu Grunde gehen, in zweiter aber auch für die Schuld ihrer Väter, für die sie nach Ex. 20, 5 büssen müssen. אתם, wofür es ursprünglich אתו geheissen haben mag, heisst wörtlich als Zugabe dazu. Ueber diese Bedeutung der Präposition vgl. zu 28, 1.

41. לבבם הערל ist nach den Bemerkungen zu 19, 23 und Ex. 6, 12 = ihr barbarisches, unisraelitisches Herz. Ueber ירצו sieh zu V. 34. Seine Sünden aufzählen ist so viel wie sie aufzählend bekennen. So enthält das Gebet für den Versöhnungstag ein Sündenbekenntnis, das keineswegs kurz und allgemein gehalten ist, sondern eine lange Reihe von Sünden in alphabetischer Ordnung aufzählt.

42. Die rückgängige Folge der Namen der drei Urahnen Israels findet sich im A. T. nur an dieser Stelle. Hier ist sie durch den Gedanken veranlasst, denn es wird dadurch eine Klimax erreicht, da die Erinnerung je schwerer ist, je ferner in der Vergangenheit der Gegenstand. Aus diesem Grunde ist auch das Verbum bei dem letztgenannten Patriarchen wiederholt. Was בריתי anbelangt, so ist die Endsilbe nicht durch das sogenannte Chir. compag. noch durch Dittographie entstanden, welche letztere beim dritten Mal nicht angenommen werden kann. Wir haben hier einfach einen in der Prosa allerdings seltnen Fall, wo ein Nomen mit Suff. durch ein zweites nach einer andern Seite hin näher bestimmt wird. In einer feierlichen Rede JHVHs kann diese poetische Ausdrucksweise nicht befremden. Am Schlusse ist der Satz והארץ אזכר, den eine Handschrift nicht hat, zu streichen. Nachdem והארץ aus dem Folg. dittographiert wurde, kam das Verbum dazu, um einen Sinn zu geben. Schon wegen des unmittelbar darauf folg. Gedankens kann hier von einer liebevollen Erinnerung an das Land nicht gut die Rede sein.

43. מהם, worin die Präposition nicht von der Ursache zu verstehen ist, sondern dem من البيان der Araber entspricht, heisst beidemal „so weit sie in Betracht kommen“; vgl. zu V. 31. Die Wiederaufnahme dieses bereits V. 34 mit derselben Ausführlichkeit ausgesprochenen Gedankens an dieser Stelle belehrt uns über den Zweck des Ganzen von V. 3 an bis zum Ende dieses Stückes. Das Ganze ist keine paränetische Schlussrede zum gesamten Buche, denn als solche müsste sie ganz am Ende desselben und nicht vor Kap. 27 ihren Platz haben. Die Hauptsache in dieser langen Rede

bilden sichtlich nicht die verhältnismässig wenigen Verheissungen am Eingang, sondern die darauf folgenden vielen Drohungen für den Fall des Ungehorsams. Diese immer sich steigernden Drohungen gipfeln in der Strafe des Exils, welches dem Heimatlande der Exulanten es möglich machen soll, die Schuld der in der Vergangenheit nicht beobachteten Sabbathjahre abzutragen. Danach bezweckt diese lange Rede hauptsächlich, wonicht ausschliesslich, die Einschärfung der ihr vorangehenden Vorschriften über das Sabbathjahr. Eine solche Einschärfung schien bei den ökonomischen Opfern, welche die Institution des Sabbathjahrs forderte, unerlässlich.

44. Zu אף גם bietet Num. 12, 2 רק אך keine Analogie. Jene beiden Partikeln sind im Sinne von „ausschliesslich nur" eher neben einander zu denken als diese in irgend welchem Sinne. Man lese עם für גם und fasse עם ואת im Sinne von „trotzdem", „dessenungeachtet". Zu dieser Bedeutung von עם vgl. Neh. 5, 18.

46. Der Plural von תורה kommt sonst in diesem Buche nicht vor und findet sich im Pentateuch überhaupt nur in Exodus. In Anbetracht dessen ist wohl hier הבריה für התורת zu lesen. Die Aufeinanderfolge der drei Substantive ist dann wie V. 15 חקתי, משפטי, בריתי. Nur so erklärt sich das folgende בינו ובין בני ישראל, denn bei nicht vorhergehendem בריה ist dieser Ausdruck in diesem Zusammenhang durchaus unhebräisch.

XXVII.

2. Für יפלא lies יַפְלִא und vgl. zu 22, 21. Dieses Piel ist von פֶּלֶא in dem dort angegebenen Sinne denominiert. Wie פלא נדר ein spezielles Gelübde bedeutet, so heisst פֶּלֶא נדר ein spezielles Gelübde geloben. Gemeint ist ein absolutes Gelübde ohne Bedingung. Denn gewöhnlich wurde die Entrichtung des Gelübdes von der Erfüllung einer Bitte an die Gottheit abhängig gemacht; sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 28, 20. An das Gelübde aber, von dem im Folgenden die Rede ist, knüpft sich keinerlei Bedingung, sondern der Gelobende verpflichtet sich das Gelobte unter allen Umständen zu leisten. Im zweiten Halbvers sprich בערכך als st. constr. und vgl. zu 5, 15 und 16. Hier bezeichnet das Nomen die in gewissen Verpflichtungen gegen das Heiligtum fixierte Taxierung. Die übliche Fassung der Endsilbe der Recepta als auf Moses bezügliches Suff. ist unwissenschaftlich, unter anderem deshalb, weil Moses in seiner eigenen Rede, die er an das Volk richten soll, vernünftiger Weise nicht angeredet werden kann. נפשת bezeichnet hier nicht Person, sondern

lebende Wesen, da auch die beiden Fälle worüber V. 9—13 verhandelt wird, hier miteingeschlossen sind. Die Präposition in בערכך hängt von נדר ab, vgl. 22, 21, und נדר בערכך נפשת ist ein Gelübde, worin man sich verpflichtet, den Betrag an das Heiligtum zu zahlen, der vom Gesetz in Sachen des Heiligtums als der Wert eines lebenden Wesens festgesetzt ist. ליהוה ist nähere Bestimmung zu נדר nach einer andern Seite hin. Die Erklärer sprechen hier unrichtig von Weihung von Personen an die Gottheit. Denn unsere Vorschrift handelt nur von dem Falle, wo jemand gelobt, den vom Gesetze als den Wert einer Person nach Geschlecht und Alter fixierten Betrag an das Heiligtum zu zahlen. Vermutlich nannte man in einem solchen Gelübde als Wertperson einen nahen Verwandten, für den man durch Zahlung der erforderlichen Taxsumme die Gunst der Gottheit gewinnen zu können glaubte. Noch in unserer Zeit geloben die am Sabbath und an Feiertagen in der Synagoge bei der Verlesung aus der Thora als spezielle Zuhörer aufgerufenen Männer kleinere oder grössere Beträge unter Herabflehen des göttlichen Segens auf ihre Verwandten und Freunde, die im Gelübde mit Namen genannt werden.

3. Sprich ערכך הזכר und so überall in diesem Stücke, wenn auf ערכך ein Substantiv folgt. Es ist charakteristisch, dass im Falle von Personen keine Abschätzung stattfindet, sondern ein nach Geschlecht und Alter variierender Betrag festgesetzt ist. Vom Standpunkt des A. T. ist es unter der Würde eines Menschen, wie ein Stück Vieh oder eine Sache einer Abschätzung unterworfen zu werden. Ein anderer Geist spricht freilich aus der Mischna Baba kamma 8, 1.

6. Man beachte, dass das weniger als vier Wochen alte Kind bei dieser Abschätzung nicht in Betracht kommt. Ebenso wurden bei einer allgemeinen Volkszählung solche junge Kinder nicht mitgezählt; vgl. Num. 3, 14. 39. 40. 43. Der Grund hierfür ist offenbar der, dass das Kindesleben in den ersten vier Wochen sehr unsicher ist und darum ebenso wenig geachtet wurde wie das embryonische Leben; vgl. zu Ex. 21, 22 und sieh Midrasch rabb. Num. Par. 4 gegen den Anfang.

7. Im höhern Alter kommt das Weib dem Manne an Wert näher. Im sehr hohen Alter wurde das Weib sogar höher geschätzt als der Mann. So lautet ein talmudisches Sprichwort: ein alter Mann ist ein Aergernis, aber eine alte Frau ein Schatz im Hause; vgl. Arachin 19a.

8. Ueber והעמידו an dieser Stelle sind die Meinungen verschieden. Nach den meisten Erklärern ist das Subjekt unbestimmt und = man, nach andern aber ist es der, der das Gelübde getan. Das Suff. bezieht sich nach den erstern auf die Person, die das Gelübde getan, und nach den letztern auf den Angelobten. Beide Fassungen sind nicht im Geiste des A. T., das, wie oben bemerkt, nicht vorschreiben kann, dass ein Mensch vor einen andern zitiert werde, damit dieser ihn in Augenschein nehme und einer Abschätzung unterwerfe. Welchen Zweck hätte auch die Abschätzung einer Wertperson in einem Falle, wo sie sich nach den Vermögensverhältnissen dessen, der das Gelübde getan, richten muss? Und nach denjenigen, die das Suff. auf letztern beziehen, leuchtet nicht ein, wozu dieser bei der Abschätzung zugegen sein soll. Aus diesen Gründen scheint mir der Satz nach einer einzigen Handschrift, die ihn nicht hat, zu streichen. Dann bezieht sich das Suff. in אתו und יעריכנו auf den, der das Gelübde getan. Ihn, d. h., seine Vermögensverhältnisse soll der Priester abschätzen. Ueber das Treten der Person an die Stelle von deren Verhältnissen vgl. zu 13, 2. Bei einer solchen Abschätzung brauchte keiner der beiden betreffenden Personen zugegen zu sein.

9. Weder hier noch in V. 11 enthält der Vordersatz im ersten Halbvers ein Verbum, weil hier so wohl als dort ein Unterfall von V. 2 vorliegt, wie bereits zu letzterer Stelle bemerkt wurde. Das Motiv des Gelübdes ist hier dasselbe wie bei angelobten Personen, nur dass in diesem Falle selbstredend nicht Wohlfahrt des betreffenden Tieres — das ja unter Umständen dem Heiligtum zufiel — sondern der gesamten Herde es war, die der Eigentümer bei seinem Gelübde im Auge hatte. Um sich JHVHs Segen für den Viehstand zu sichern, gelobte man ihm den Wert eines Tieres. Doch verlangt das Gesetz in diesem Falle, wenn das Tier opferfähig ist, dass es selbst, nicht bloss sein Wert, dem Heiligtum zufalle. Was im Heiligtum mit solchem Tiere geschah, wird uns nicht gesagt. ממנו ist neutrisch zu fassen und = davon; vgl. zu 6, 8.

10. Während החליף vom Tausche im weitesten Sinne gebraucht ist, bezeichnet המיר nur das Austauschen zweier Spezimena derselben Art gegen einander, vgl. Jer. 2, 11, wo letzteres Verbum vom Vertauschen eines Gottes gegen einen andern gebraucht ist. Im zweiten Halbvers ist der Ausdruck בהמה בבהמה als Glosse, welche die Definition des unmittelbar vorherg. Verbums bezweckt, zu streichen. Die Definition ist übrigens nach dem, was oben über

המיר bemerkt worden, richtig. Wäre der fragliche Zusatz ursprünglich, so müsste es darauf heissen הוא ותמורתה תהיה. So aber beziehen sich das Suff. masc. und יהיה auf כל in V. 9.

12. בין טוב ובין רע kann nicht heissen „je nachdem es schön oder gering ist", denn dafür ist בין — ובין unhebräisch; ausserdem müsste es danach, dem Genus von בהמה gemäss. טובה und רעה heissen. Der Ausdruck bezeichnet die Abschätzung als ein Mittelding zwischen hoch und niedrig. Der Priester soll einen Mittelpreis veranschlagen, damit sich leicht Käufer finden und das Tier nicht lange auf Kosten des Heiligtums gefüttert werden muss, falls es vom Eigentümer nicht eingelöst werden sollte. Ungefähr so verstehen auch Knobel und Keil den fraglichen Ausdruck, nur dass sie den Sinn und die Beziehung der beiden Adjektive nicht richtig fassen. טוב und רע beziehen sich auf den Priester und bezeichnen ihn hinsichtlich der Abschätzung als liberal, respekt. illiberal; über diese Bedeutung von טוב und רע vgl. Pr. 22, 9. 23, 6. Die dortige nähere Bestimmung durch עין konnte hier in dem adverbiellen Ausdruck der Kürze halber wegbleiben, weil sich die Beziehung aus dem Zusammenhang ergibt.

14. Dass der Priester das Haus vor der Abschätzung wie im Falle eines Tieres in Augenschein nehmen soll, ist nicht gesagt, weil es keine sehr grossen Städte gab und in einem kleinen Orte jeder alle Häuser kennt. כן יקום ist wohl wie V. 12 כן יהיה = dabei soll es bleiben. Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der fragliche Ausdruck so viel ist wie: so viel soll es zu stehen kommen, wörtlich das soll es wert sein oder kosten; vgl. arab. قيمة und قام wie auch den Gebrauch des sinnverwandten עמד Kerithoth 1, 7.

18. לו bezieht sich auf das Feld, nicht auf seinen Eigentümer. Der Priester soll für das Feld berechnen.

19. וקם לו ist hier so viel wie V. 15 יהיה לו; vgl. Gen. 23, 17. 20.

23. ביום ההוא ist mit dem unmittelbar vorherg. Nomen, nicht mit dem Verbum zu verbinden und הערכך ביום ההוא = die Taxsumme wie sie an jenem Tage ist, d. i. wie sie, von jenem Tage an gerechnet, sich ergibt.

26. לא יקדיש heisst nicht er darf nicht weihen, sondern er kann nicht weihen, d. i., die nochmalige Weihung ist nicht sündhaft, aber ungiltig. Die bereits existierende Weihe lässt eine andere nicht zu. Doch muss man dies nicht zu allgemein fassen. Denn die Erstgeburt ist hier mit Vorbedacht und Absicht als Bei-

spiel gewählt. Bei dem erstgeborenen Tiere kam die Weihe ohne Dazutun des Eigentümers; sie wird gleichsam mit dem Tiere geboren. Nur eine solche Weihe lässt eine andere nicht aufkommen. Dagegen würde z. B. jemand, der ein von ihm bereits geweihtes Feld vor der Einlösung wiederum weiht, ein doppeltes Lösegeld zahlen müssen, vgl. die folgende Bemerkung.

27. בבהמה hängt von בכור im vorherg. Verse ab. Es ist hier also von einem unreinen erstgeborenen Tiere die Rede, das der Eigentümer geweiht hat; vgl. Wessely zur Stelle. Im Unterschied vom reinen kann das unreine erstgeborene Tier trotz der ihm gleichsam angeborenen Weihe noch einmal geweiht werden, weil bei diesem die erste Weihe eigentlich nur eine zu Gunsten des Heiligtums darauf lastende Hypothek ist, indem sie nicht dem Tiere selbst, sondern nur seinem Werte anhaftet. Doch genügt für die Einlösung hinsichtlich der zweiten Weihe das Hinzufügen eines Fünftels zu dem festgesetzten Betrag von fünf Sekel, wodurch das Tier als Erstgeburt eingelöst wird. Dieses Fünfteil wurde bei der Einlösung der Erstgeburt, wo eine zweite Weihe nicht existierte, nach Num. 18, 16 nicht hinzugefügt. Mit Bezug auf dieses Fünftel, welches in unserem Falle wegen der zweiten freiwilligen Weihe hinzugefügt wurde, heisst es hier im zweiten Halbvers יגאל. Denn mit Bezug auf die angeborene Weihe der Erstgeburt kann nur פדה, nicht גאל gebraucht werden. Ein Ausführliches über den Unterschied im Gebrauche dieser beiden Verba sieh K. zu Ps. 25, 22.

29. Man beachte hier im ersten Halbvers die passive Ausdrucksweise. אשר יחרם = was gesetzlich dem Banne verfällt, nicht in Folge eines Gelübdes, sondern z. B. durch Götzendienst oder auch dadurch, dass sich der Betreffende am Cherem vergriff; sieh Jos. 7, 1. 15. 25. Denn wer am Cherem sich vergriff, wurde selber Cherem; vgl. Deut. 7, 26.

34. Diese Unterschrift gilt nicht nur diesem Stücke, sondern unserem ganzen Buche; vgl. zu 26, 43.

NUMERI.

I.

1. Das ל in לצאתם dient nicht zur Ausprägung des Genitivs, wie Baentsch meint. Diese Fassung wäre nur dann korrekt, wenn der Auszug aus Aegypten mehrere Jahre gedauert hätte, von deren erstem hier die Rede wäre, was aber nicht der Fall ist. Das ל drückt hier wie öfter die nähere Beziehung aus, und לצאתם ist = von ihrem Auszug an gerechnet. Baentsch verweist dabei auf Koen. II 2 281 d. Ich weiss nicht, was dort darüber gesagt ist, aber wenn es das ist, was Baentsch angibt, so beruht es auf falscher Fassung von Ausdrücken wie לְמָלְכוֹ, das in deutschen Uebersetzungen gewöhnlich „seiner Regierung" oder „seines Königstums" lautet. Denn eigentlich ist למלכו = von seinem Antritt der Regierung an gerechnet.

Die Rede an Moses wird hier auf den ersten Tag des Monats verlegt, weil dieser Tag seit undenklichen Zeiten ein Feiertag war. An solchem Tage war das Volk von aller Beschäftigung frei, und konnte daher einem Lehrer zuhören. In prophetischen Zeiten begab man sich an solchem Tage zum Propheten, um seine Lehren zu vernehmen. Wahrscheinlich unterblieben auch an solchem Tage alle öffentlichen Geschäfte, wobei der Gottesmann tätig war, sodass er selber dann am bequemsten die Offenbarung erhielt; vgl. Deut. 1, 3. Ez. 26, 1. 29, 17. 21, 1. 32, 1 und sieh hier zu 9, 1.

2. Ueber den Sinn der Redensart נשא ראש sieh die Bemerkung zu Ex. 30, 12. Weil Aharon V. 1 nicht mit genannt ist, vermuten manche Erklärer, dass es ursprünglich שא für שאו hiess. Allein der Gebrauch des Plurals kann sehr gut den Zusatz אתה ואהרן am Schlusse von V. 3 antizipieren. במספר שמות heisst unter schriftlicher Aufnahme der Namen. Bei schriftlicher Aufnahme brauchten

nur die Namen nicht die Köpfe gezählt zu werden, denn die Zählung von Köpfen war nach dem Volksglauben mit Gefahr verbunden. Ex. 30, 11—15 ist eine andere Art vorgeschrieben, bei der Zählung der Gefahr zu entgehen. Doch will jene Vorschrift nur für jene Gelegenheit gelten. Man brauchte dazumal Silber für die Stiftshütte, und so empfahl es sich, einen Sekel auf den Kopf zu erheben und die Gefahr der Zählung dadurch zu umgehen, dass man die Sekel statt der Köpfe zählte. Das war dann plausibel und zweckmässig. Für die Zukunft aber ging eine solche Taxierung nicht gut.

4. ואתכם ist = und euch zur Seite, euch zur Hilfe stehend; vgl. zu Ex. 28, 1. Am Schlusse ist יהיו für הוא zu lesen und V. 44 b zu vergleichen. Auch אבתיו hiess wohl ursprünglich bloss אב; die Korruption dieses Wortes hängt mit der des folgenden zusammen.

5. יעמדו אתכם ist so viel wie יעמדו לפניכם und heisst: sollen euch zu Diensten stehen, drückt aber einen geringern Grad der Subordination aus als dieses.

6. צורי שדי will höchst wahrscheinlich als ein Wort gesprochen werden.

12. Für עמי שדי ist vielleicht עַמִּישַׁדַּי, ebenfalls als ein Wort, zu sprechen; vgl. den Namen עמנואל Jes. 7, 14. 8, 8.

16. Ueber die Frage: קריאי oder קרואי? sieh zu 26, 9. אלפים bezeichnet in dieser Verbindung Heeresabteilungen, Regimenter. Doch muss man darunter nicht Abteilungen eines stehenden Heeres verstehen, denn ein solches hatten die Israeliten in alttestamentlichen Zeiten nicht. Die Bevölkerung eines Gaues, aus dem im Falle eines Krieges ein Regiment ausgehoben wurde, hiess אלף, und die Unterabteilungen hiessen מאות, vgl. zu 2 Sam. 18, 4 und sieh Am. 5, 3.

20. צבא, sonst Heer, in dieser Verbindung aber von einem einzelnen Krieger gebraucht, ist Prädikatsnomen. יצא צבא ist verschieden von יצא בצבא, 31, 36. Deut. 24, 5. Letzterer Ausdruck bezeichnet einen in den Krieg Ziehenden, im ausrückenden Heere Befindlichen, ersterer dagegen nur einen Militärpflichtigen.

21 פקדיהם ist nicht mit vorausnehmenden pron. possess. und nachfolgender Angabe des Besitzers, eingeführt durch ל, wie gemeinhin angenommen wird, sondern das Suff. bezieht sich auf Moses und Aharon und die ihnen bei der Zählung behilflichen Fürsten; vgl. V. 44 und besonders 26, 63 פקודי משה. Danach bildet

der Satz, der mit V. 20 anfängt, allerdings ein Anakoluth. Aber das ist auch bei der andern Fassung der Fall.

24. Von hier an fehlen im hebr. Text die Worte לגלגלתם כל זכר, welche LXX jedoch ausdrücken. Dass der Verfasser selber nach vollem Ausdruck bei zwei Stämmen vom dritten an der Kürze halber die fraglichen Worte wegliess, ist nicht wahrscheinlich; dagegen sprechen die so vielen stereotypen noch längeren Wiederholungen in Kap. 7. Die Weglassung kommt wohl auf Rechnung des Abschreibers, der in seiner Faulheit sich etwas Mühe ersparen wollte.

25. Von all den Stämmen findet sich nur hier bei Gad eine Zahl, die weniger ist als hundert. Es ist nicht denkbar, dass der Verfasser den Eindruck geben will, als seien die Zahlen bei den übrigen Stämmen gerade auf Tausende und Hunderte herausgekommen. Vielmehr soll der Leser annehmen, dass eine Zahl, die geringer war als fünfzig, nicht mitgerechnet wurde und was darüber ging, für ein volles Hundert galt. Fünfzig allein wurde genau angegeben, was nur einmal und zwar beim Stamme Gad vorkam. Die überschüssigen fünfzig geben auch der V. 46 zusammengefassten Gesamtzahl den Anschein der Genauigkeit. Dieser kleine Griff gehört zur Darstellungskunst.

42. Für בני ist nach Sam. LXX. Vulg. und vielen hebr. Handschriften wie überall vorher לבני zu lesen.

49. לא — אך ist = durchaus nicht, keineswegs; vgl. die Bemerkungen zu Gen. 27, 30 und Ex. 12, 15.

50. ואתה ist = dagegen du. Nicht jedoch dass das Subjekt hier einem andern entgegengesetzt ist, denn das Subjekt bleibt ja dasselbe wie vorher. Der Gegensatz besteht hier nur darin, dass dasselbe Subjekt an demselben Objekt eine Handlung vollziehen soll, an dem ihm zuvor verboten wurde eine andere Handlung vorzunehmen. Der Uebergang von Nichttun zu Tun bei demselben Subjekt und Objekt ist es, was die starke Hervorhebung des Subjekts durch das entsprechende persönliche Fürwort, wonicht unbedingt nötig macht, so doch empfiehlt; vgl. 5, 20 und Ez. 3, 19. שרת hat an diser Stelle wie Ez. 44, 11 eine Sache, nicht eine Person zum Objekt. Nach Buhl bezeichnet dieses Verbum ausschliesslich freiwillige Dienste. Diese Behauptung wird aber durch 4, 3. 23 ff. widerlegt; denn dort heisst es von den Leviten, mit Bezug auf die שרת hier gebraucht ist, לצבא צבא, was eine Dienstpflicht bezeichnet. Auch 8, 26 spricht dagegen. Aus letzterer Stelle geht aber auch

hervor, dass das fragliche Verbum physisch anstrengende Arbeit ausschliesst. Aus andern Stellen ergibt sich, dass, im Unterschied von עבד, bei שרת das Subjekt in der unmittelbaren Nähe des Objekts die Handlung vollzieht. Und darauf kommt es hier hauptsächlich an. Denn die Leviten waren nach V. 53 die Wächter des Heiligtums; darum sollen sie auch rings um dasselbe in seiner nächsten Nähe lagern.

51. ובנסע ist = und wenn aufbrechen soll. Aehnlich ist ובחנות zu fassen. Ueber Hiph. von ירד vom Auseinandernehmen der Stiftshütte, wodurch deren früher den Boden wohl berührende, aber aufrecht stehende Bretter in horizontale Lage gebracht werden, vgl. den Gebrauch von Kal Deut. 28, 52 vom Niedergerissenwerden der Mauer einer Stadt. Ueber זר vgl. zu Ex. 29, 33 und über קרב zu Ex. 28, 1. Letzteres ist Verbaladjektiv, eigentlich Partizip. Ein Partizip קֹרֵב gibt es nicht.

II.

2. Nach der Formulierung von V. 1 soll hier ein Rede JHVHs folgen, was aber keineswegs der Fall ist. Denn die Angabe des Resultats der Zählung zuerst bei jedem der Stämme, vgl. V. 4. 6. 8. 11. 13. 15. 19. 21. 23. 26. 28. 30, dann wiederum bei jeder Gruppe von Stämmen, die eine Fahne ausmacht, V. 9. 16. 24 und 31, und endlich V. 32 und 33 für das gesamte Volk, ist etwas, das in einer Rede JHVHs absolut unmöglich ist. Dieses Stück stammt aus einer andern Quelle als das vorhergehende und war ursprünglich eine andere Version vom Berichte der allgemeinen Zählung. Diese Version ist oder war in der Urquelle in Form einer Schilderung der Art und Weise der Lagerung und des Zuges, mit Angabe des Zahlenverhältnisses bei den verschiedenen Abteilungen und am Schlusse für das gesamte Volk. Ursprünglich war also der Sinn unseres Verses der: die Israeliten pflegten sich zu lagern ein jeder bei seinem Panier u. s. w. Und in diesem Sinne war jedes Verbum im ganzen Stücke gemeint, nämlich im Sinne eines klassischen Imperf., das eine gewohnheitsmässige Handlung oder einen solchen Zustand ausdrückt. Wegen der neuen Züge dieser Version, nämlich der Gruppierung unter vier verschiedenen Fahnen und wegen der festgesetzten Ordnung der einzelnen Stämme einer jeden Fahne und der gesamten Fahnen bei der Lagerung sowohl wie beim Zuge, wurde auch diese Version hier aufgenommen und mit einer Eingangs- und Schlussformel versehen,

wodurch sie zur Not zu einer Rede JHVHs umgestaltet wurde. In der jetztigen Gestalt unseres Stückes will jedes Impf. und Perf. consec. darin natürlich als Ausdruck eines Befehles verstanden werden.

באתת kann nicht heissen bei den Feldzeichen. Dafür ist weder אות noch ב hebräisch. Am sichersten fasst man אות hier nicht als gleichbedeutend mit דגל, sondern im Sinne von Abzeichen oder Devise auf den Fahnen und versteht ב von der Ursache. Dann erklärt באתת das vorherg. דגלו oder richtiger bloss das Suff. darin. Das Panier wurde einem das seine durch das Abzeichen oder die Devise seines Vaterhauses, das sich darauf befand. Uebersetzen lässt sich על דגלו באתת לבית אבתם: bei seiner Fahne, die durch das Abzeichen etc. zu erkennen ist.

17. Im ersten Halbvers ist der Ausdruck ונסע unmöglich, da bis jetzt die Lage des Heiligtums und des Levitenlagers unter den Lagern der übrigen Stämme noch nicht angegeben ist und die Lagerung, welche laut der Einleitung V. 2 in der Darstellung bei jedem der Stämme in erster Reihe in Betracht kommt, muss hier mit Bezug auf das Heiligtum und dessen Wächter, die Leviten, unbedingt ausgedrückt sein. Die Zugordnung kommt in diesem Stücke überall nur in zweiter Reihe in Betracht und wird daher bei jedem der vier Fahnen zuletzt, nach der Angabe der Lagerordnung, angegeben; vgl. Vb. 9. 16. 24, 31, an allen welchen Stellen das Verbum נסע übrigens im Imperf. nicht im Perf. ist, was hier auch berücksichtigt werden muss. Für ונסע lies וְנָטַע = und die Aufpflanzung. Ueber die Verbindung dieses Nomens mit אהל vgl. den Gebrauch des Verbums נָטַע Dan. 11, 45. Der erste Halbvers bildet sonach einen Nominalsatz, welcher besagt, dass bei der Lagerung das aufgeschlagene Offenbarungszelt und das Levitenlager den Mittelpunkt der gesamten Lager einnahmen. Für מחנה liest man wohl besser ומחנה, doch kann die Konjunktion auch fehlen, wenn man מחנה הלוים als eine Art Apposition zu אהל מועד fasst. Der zweite Halbvers bezieht sich nur auf das Levitenlager, nicht auf die andern Lager, für deren jedes die Zugordnung ja besonders angegeben ist. Die andern Lager hatten nur in ihrer Fahne ihre festgesetzte Ordnung, auf die Ordnung der Einzelnen in ihrem Lager konnte es nicht ankommen. Bei den Leviten dagegen war es wegen ihres Dienstes am Heiligtum während der Lagerung und während des Zuges nötig, dass jeder Einzelne leicht zu finden sei, und darum hatte jeder Levite seinen festen Platz. Dies ist durch איש על ידו

ausgedrückt. Welcher Art hier die individuelle Ordnung war, konnte natürlich wegen der grossen Anzahl der Individuen nicht angegeben werden. לדגליהם ist nach dem, was oben gesagt wurde, selbstverständlich zu streichen, da die Leviten zu gar keiner Fahne gehörten und überhaupt ein einziger Stamm zu mehr als einer Fahne nicht gehören konnte. Das zu streichende Wort kam in den Text durch Missverständnis des Vorhergehenden, das fälschlich auf sämtliche Stämme bezogen wurde. — Das Heiligtum war im Mittelpunkt der Lager errichtet, um seine Entfernung von den anderen Punkten nach Möglichkeit zu äqualisieren. Die Leviten aber mussten als Diener und Wächter des Heiligtums in dessen Nähe ringsherum gelagert sein.

III.

1. Es ist für mich unbegreiflich, wie man hier unter תולדת Nachkommen verstehen kann, wenn man zugleich erwägt, dass in dieser Ueberschrift auch Moses genannt wird, während im Folgenden von den Nachkommen Moses keine Spur sich findet. Diese Schwierigkeit hat man wohl eingesehen, sucht sie aber zu beseitigen, indem man zum wohlfeilsten aller exegetischen Mittel greift und ומשה einfach streicht, ohne sich zu fragen, wie dieses Wort, wenn es nicht ursprünglich ist, in den Text kam, oder welche Absicht derjenige, der es hinzugefügt, dabei haben konnte, und welchen Sinn das Ganze dadurch erhalten sollte. Uebrigens ist die Sache durch die Streichung dieses Wortes noch nicht abgetan. Man müsste denn in der folgenden genealogischen Notiz auch den Ex. 6, 25 und in diesem Buche 25, 7 genannten Pinchas, Sohn Eleasars, Sohnes Aharons, unterbringen, der bei einer Aufzählung der Nachkommen Aharons keineswegs ausgelassen werden konnte. Tatsächlich heisst תולדת hier, wie die Zeitangabe im zweiten Halbvers zeigt, Geschehnisse, Erlebnisse; vgl. Gen. 2, 4 und 37, 2, und die Konjunktion in ומשה entspricht dem راو المعية der Araber. Danach ist der Sinn des Ganzen der: und dies ist, was dem Aharon von Moses widerfuhr. Hingewiesen wird hierdurch auf die auf Befehl JHVHs durch Moses vollbrachte Beigebung der Leviten als Gehilfen Aharons, die in seinem Amtsleben epochemachend war. Denn bis dahin war Aharon nur Vorgesetzter seiner eigenen Söhne, die ihm ohnehin als ihrem Vater untergeordnet und ergeben waren; von nun an aber stand ihm sein ganzer Stamm Levi zu Diensten. Moses aber wird hierbei als Faktor hervorgehoben wegen der spätern

Rebellion Korahs, um es begreiflich zu machen, weshalb jene Empörung hauptsächlich gegen Moses gerichtet war. Nur so erklärt sich die Weglassung von Pinchas im Folgenden. Denn V. 3 und V. 4 haben nur den Anschein einer aharonitischen genealogischen Tafel. Im Grunde aber bilden die beiden Verse ein Verzeichnis der zur Zeit existierenden Priester, die durch die Beigebung der Leviten als ihre Gehilfen in ihrem Amte befördert wurden, und in einem solchen Verzeichnis hat Pinchas, der nach 25, 13 dazumal noch nicht Priester war, logischer Weise keinen Platz. Sieh die Bemerkung zur letztgenannten Stelle.

3. המשחים וגו׳ bezweckt die Ausschliessung des oben genannten Pinchas, der sonst als Enkel Aharons in בני אהרן mitbegriffen wäre; vgl. Gen. 46, 15. 18. 22. 25, wo Kindeskinder ebenfalls Kinder genannt sind.

4. Das erste לפני יהוה ist nicht Ortsbestimmung, sondern = „auf Anordnung JHVHs“ und bezeichnet den Tod der beiden als Schickung JHVHs; vgl. zu Lev. 10, 2. Auch ist es sehr zweifelhaft, ob בהקרבם וגו׳ blosse Zeitangabe und nicht vielmehr Angabe des Grundes ist. In letzterem Falle wäre der Sinn: dafür dass sie u. s. w. Ueber אש זרה vgl. zu Ex. 30, 9. על פני heisst nicht „unter der Aufsicht“, sondern „einfach bei Lebzeiten“, vgl. zu Gen. 11,28. Der fragliche Ausdruck hat also mit der untergeordneten Stellung welche die Söhne Aharons im Priesteramt ihrem Vater gegenüber einnahmen, nichts zu tun. Der Satz ובנים לא היו להם ist hinzugefügt und auch 1 Chr. 24, 2 wiederholt, weil man sonst den Eindruck erhalten könnte, dass die Betreffenden wohl Kinder hinterlassen hätten, die aber wegen der von JHVH selbst gerächten Schuld ihrer Väter von der Priesterschaft ausgeschlossen worden wären. Doch ist diese Vorsicht unnötig, denn die Unglücklichen starben gleich nach ihrer Weihe, weshalb die Kinder die sie zurückgelassen hätten, so wie so keine Priester gewesen wären; vgl. zu 25, 12.

6. Nach der Bemerkung zu Ex. 28, 1 heisst hier הקרב את משה לוי erteile dem Stamme Levi Vorrechte. והעמדת אתו לפני וגו׳ ist = und stelle sie dem Priester Aharon zur Verfügung, d. i. gib sie ihm als Gehilfen bei. Ueber diese Bedeutung vgl. den Gebrauch von Kal von עמד mit לפני der Person 1 Sam. 16, 22. 1 K. 1, 2. 12, 8 und sieh zu Gen. 41, 46.

9. Die Wiederholung von נתונים hinter einander in derselben Bedeutung hat in dieser nüchternen, so zu sagen rein geschäftlichen

Rede JHVHs keinen Sinn. Für das erste dieser beiden Wörter ist נתִינים zu lesen und dieses als Prädikatsnomen zu fassen. Auch Esra 8, 17 weist das Kethib eine ähnliche Verschreibung auf. נתינים bezeichnet niedere Diener des Heiligtums. Als solche sind die Leviten den Priestern beigegeben. Der Zusatz מאת בני ישראל ist = aus den Israeliten und will die Leviten als subalterne Diener am Heiligtum von den spätern נתינים unterscheiden, die nichtisraelitischer Abkunft waren. Ueber מאת = מתוך vgl. 31, 3.

10. LXX bieten nach תפקד den Zusatz אל אהל מועד und hinter כהנתם, wie 18, 7, לכל דבר המזבח ולמבית לפרכת, welches beides wahrscheinlich wiederherzustellen ist. Bei dem uns vorliegenden Textbestand, hat תפקד gar kein Komplement und könnte daher höchstens heissen „du sollst zählen oder mustern", was hier aber keinen Sinn gäbe. Wollte man wiederum den darauf folgenden Satz von תפקד abhängig machen, so müsste es wohl וְישמרו statt ושמרו heissen.

12. לקחתי hat Präsensbedeutung. Das Perf. wird in allen semitischen Sprachen so gebraucht, wenn mit dem gesprochenen Worte oder durch dasselbe zugleich die Handlung vollzogen ist; vgl. für das Hebräische Gen. 23, 11. 13 נתתי und Gen. 22, 16 נשבעתי. Der Ausdruck מתוך bezeichnet die höhere Stellung der beförderten Leviten dem gesamten Israel gegenüber, aus dem sie ausgehoben werden sollen; vgl. die Ausführung über Ex. 28, 1 gegen Ende.

13. Der zweite Halbvers bildet nur einen einzigen Satz, in dem אני bloss dazu dient, יהוה als Apposition zum Suff. in לי möglich zu machen; vgl. zu Lev. 22, 2. Dass an dieser Stelle das Verbum zwischen אני und לי tritt, ändert die Sache nicht; sieh die Bemerkung zu Ex. 29, 46 und K. zu Ps. 25, 7. Danach ist לי יהיו אני יהוה = mir, JHVH, gehören sie.

15. Man beachte, dass hier, wo nicht nur Personen im Mannesalter, sondern auch vier Wochen alte Knaben mitgezählt wurden, die Zählung durch פקד, nicht durch das sonstige נשא ראש ausgedrückt ist, und vergleiche darüber zu Ex. 30, 12. Wozu bei dieser Gelegenheit auch kleine Kinder mitgezählt werden, da, wie die Angabe der Lagerplätze, die Nennung der Oberhäupter und besonders die Dienstpflichten der Leviten (V. 23—26. 29—32. 35—38) zeigen, es sich lediglich um die Musterung der für den Dienst am Heiligtum in Betracht kommenden Jahrgänge der Leviten handelt, leuchtet keineswegs ein. Ohne Zweifel wird auch die Zählungsweise ursprünglich eine andere, den genannten Angaben gemässe gewesen sein. Sie wurde aber später wegen der oben V. 11—13 vorgetragenen

Ersatztheorie, die selbst nicht ursprünglich ist, umgeändert. Ueber מבן חדש וגו׳ vgl. zu Lev. 27, 6.

16. Für ויהיו צוה: ist: צוהו יהוה zu lesen. צוהו bietet auch Sam. und von יהוה haben sich Spuren in der Wiedergabe der LXX noch erhalten. Während על פי יהוה = „auf Geheiss JHVHs“ nur ein ganz eigenmächtiges Handeln seitens Moses ausschliesst, soll durch das hinzugefügte כאשר צוהו יהוה die genaue Befolgung des Befehls in seinen Einzelheiten ausgedrückt werden. Ueber die Wiederholung von יהוה vgl. 8, 19 und Lev. 27, 20 die Wiederholung von בני ישראל, respekt. von השדה. Die Emphase mit der die genaue Ausführung des Befehls JHVHs in Betreff der in Rede stehenden Musterung hier in dieser Weise doppelt hervorgehoben wird, erklärt sich aus dem bösen Gewissen des Bearbeiters, der, wie oben gezeigt wurde, in eben diesen Befehl JHVHs tief eingegriffen und ihn nach seinem Geschmack zugestutzt hat.

17. Dass ויהיו hier gestrichen werden muss, ist schon oben gesagt worden. Ausserdem ist aber auch ואלה für אלה zu lesen. Das weggefallene Waw steckt in dem zu streichenden Worte.

26. לכל עבדתו, worin das Suff. auf das sowohl als Masc. wie als Fem. gebrauchte חצר sich bezieht, ist = kurz, sein gesamter Zubehör. Der Gebrauch von ל bei כל zur Ergänzung der Aufführung mehrerer Einzlheiten durch einen umfassenden Ausdruck ist so häufig, das es dafür wohl keines besondern Beleges bedarf. Ueber die spezielle Bedeutung von עבדה vgl. zu Ex. 27, 19.

28. קדש ist hier in engerem Sinne gebraucht und bezeichnet die wichtigsten heiligen Geräte, die dem Heiligtum seinen Charakter geben, vgl. die Aufführung zu V. 31.

31. Für עבדתו ist nach LXX und Sam. עבדתם zu lesen und das Nomen in dem zu V. 26 angegebenen Sinne zu verstehen. Das Suff. bezieht sich auf die Gesamtheit der im Vorhergehenden genannten Gegenstände, deren jeder seinen Zubehör hatte. Für וכל lesen einige Handschriften auch hier לכל, doch ist in diesem Zusammenhang jenes vorzuziehen.

32. Da ein Nomen wie פקדה, das eigentlich ein Abstractum ist, in die Stellung einer Apposition zu einem Personennamen nicht treten kann, so liest man besser פקדתו für פקדת oder noch besser ופקדתו. Dann bildet der zweite Halbvers einen vollständigen Nominalsatz für sich, dessen Sinn ist: und seines Amtes waren, die das Heiligtum zu besorgen hatten, d. i. über diese hatte er die Aufsicht oder Oberaufsicht. Gemeint sind die unmittelbar vorher

genannten Kehathiter, die allein V. 28 שמרי משמרת הקדש heissen. Der ganze Vers ist aber so wohl seinem Inhalt als seiner Stellung nach ein späterer und zwar sehr ungeschickter Einsatz. Uebrigens ist der Gegenstand der Oberaufsicht Eleasars 4, 16 ganz anders angegeben. Auffällig ist es, dass nur das Amt des נשיא הנשיאים, aber nicht auch das der נשאים angegeben ist; vgl. V. 24. 30. 35.

36. Ueber וכל עבדתו, worin das Suff. auf המשכן sich bezieht, sieh zu V. 26.

39. Die hier gegebene Gesamtzahl stimmt nicht mit den Sonderangaben bei den drei Levitenabteilungen. Denn die Zahl der Gersoniter war 7500, der Kehathiter 8600 und der Merariter 6200, vgl. V. 22. 28. 34, und das macht zusammen 22300. In Midrasch-rabba wird, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, angenommen, dass bei der letzten Addierung die Erstgeborenen unter den Leviten, weil sie als solche zum Ersatz für die Erstgeborenen der Nichtleviten sich nicht eigneten, nicht mitgerechnet werden. Im Grunde aber wird wohl diese Inkongruenz auf einem Versehen des Bearbeiters beruhen, der im Interesse der Ersatztheorie mehr Erstgeborene als Leviten haben musste, um durch die Auslösung der überschüssigen Erstgeborenen mit Geld das genaue Verfahren bei diesem ganzen Prozess zu demonstrieren, im Eifer für die Sache aber übersah, dass das Resultat seiner Zusammenrechnung mit der Summe der einzelnen Posten nicht stimmt.

41. Ueber לי אני יהוה vgl. zu V. 13. Wie die Leviten selber Ersatz für die Erstgeborenen Israels sein sollen, so soll auch das Vieh der Leviten an die Stelle von dessen erstgeborenem Vieh treten. In welcher Weise dies geschehen soll, ob den Leviten ihr Vieh abzunehmen und JHVH zu weihen sei, ist nicht gesagt. Dieses Arrangement mit Bezug auf die Erstgeburt von Menschen und Vieh will aber jedenfalls ein permanentes sein. Wenn man nun erwägt, dass in sehr vielen anderen Stellen des Pentateuchs die Loskaufung der Erstgeborenen von Menschen und Vieh für alle Zukunft befohlen wird, muss man annehmen, dass die Ersatztheorie sehr spät entstand, als man unter dem Druck der Zeiten die Loskaufung bezw. die Abgabe der Erstgeburt als schwere Last zu empfinden anfing. Merkwürdiger Weise sehen die alten Rabbinen in diesem Ersatz nicht eine zeitgemässe Erleichterung für die Gemeinde, sondern eine Degradierung der Erstgeborenen. Die Rabbinen nahmen nämlich an, dass vor der Erbauung der Stiftshütte der Erstgeborene jeder Familie ihr Priester war und bei der Opferung auf

dem Familienaltar fungierte. Als aber die Erstgeborenen bei der Verehrung des goldenen Kalbes durch Opferung sich betätigten, während die Leviten JHVH treu blieben und für seine Sache kämpften, da habe JHVH die Erstgeborenen verworfen und sie durch die Leviten ersetzt; vgl. Sebachim 14, 4 und Midrasch-rabba Num. Par. 4. In dieser Annahme mag wohl der Punkt über den priesterlichen Charakter der Erstgeborenen in der ältern Zeit auf wirklicher Tradition beruhen. Was aber die nachmalige Stellung der Leviten betrifft, so haben die Rabbinen darüber nur phantasiert. Im alten Testament selbst ist der Ursprung der Leviten sehr dunkel, und es will fast scheinen, dass es einen Stamm Levi im alten Israel nie gegeben hat. Doch darüber vielleicht an anderer Stelle.

45. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: und die Leviten sollen mir, JHVH, gehören; vgl. zu V. 13.

46. Für פדויי lies hier und V. 48 פִּדּוּיֵי, als st. constr. von פִּדּוּיִים, einem Subst. im Pl. nach der Form von כִּפּוּרִים.

49. Auch hier ist הַפִּדּוּיִם für הפדיום zu lesen. Ueber die Verbindung כסף הפדוים vgl. Ex. 30, 16 כסף הכפורים. Dagegen ist im zweiten Halbvers פְדוּיֵי beizubehalten.

50. Sprich הַפִּדְיִם oder הַפְּדָיִם für הַפְּדִיִם und vgl. zu V. 44 und 49. Letzteres will eine Nebenform von פדיון sein; aber auch dann müsste das Wort הַפְּדָיִם gesprochen werden, denn Ps. 49, 9 ist פִּדְיוֹן im st. constr.; im st. absol. würde dieses Nomen פִּדָּיוֹן lauten, nach der Form von גִּלָּיוֹן, חִזָּיוֹן, כִּלָּיוֹן. Denn nur solche von Verben ל״ה abgeleiteten Nomina wie אָבָיוֹן und עָלְיוֹן die eigentlich Adjektiva sind, haben von Haus aus die Form קִטְלוֹן.

IV.

2. Hier ist der Ausdruck מתוך בני לוי, der bei den Gersonitern und Meraritern fehlt, vgl. V. 22 und 29, wohl zu beachten. Dieser Ausdruck ist an unserer Stelle hinzugefügt, weil es sich hier handelt um die Herausstreichung der Kehathiter aus der Gesamtheit der Leviten, d. i., um ihre Bevorzugung für den Dienst an dem eigentlichen Offenbarungszelt und den Geräten des Heiligtums, vgl. V. 4 und sieh zu 16, 10. Ueber diese Bedeutung von מתוך sieh zu 3, 12.

4. קדש הקדשים ist in diesem Zusammenhang nicht in seinem gewöhnlichen Sinne zu verstehen. Denn die meisten der Geräte, über welche die Kehathiter die Obhut hatten, befanden sich nicht

im Allerheiligsten, sondern in dem Teile des Heiligtums, der schlechtweg קדש hiess. Der Opferaltar, der nach 3, 31 ebenfalls in der Obhut der Kehathiter war, befand sich sogar im Vorhof, ausserhalb des eigentlichen Heiligtums. Gemeint sind hier unter קדש הקדשים sämtliche Geräte, die, in der vorgeschriebenen Weise in der Stiftshütte aufgestellt und geordnet, ihm den Charakter eines Heiligtums verliehen.

5. בנסע המחנה ist = wenn das Lager im Begriffe ist aufzubrechen; vgl. zu 10, 35. Bei der Umhüllung und Wegschaffung folgen die Geräte aufeinander in derselben Ordnung wie sie im Heiligtum aufgestellt und arrangiert wurden, zuerst die heilige Lade, dann der Tisch, darauf der Leuchter, hernach der kleinere Altar und ganz zuletzt der grössere Altar; vgl. V. 5—14 mit Ex. 40, 20—29. Sonderbarer Weise ist hier der Wasserbehälter ausgelassen.

6. Für כָּסוּי spricht man hier und V. 14 wohl besser כִּסּוּי als Substantiv nach der Form von שִׁקּוּי Hos. 2, 7. Pr. 3, 8, doch kann die überlieferte Aussprache zur Not beibehalten werden. Denn, da כסה nicht nur das zu Bedeckende, sondern auch die Decke selbst zum Objekt haben kann, mag auch dessen Part. pass. etwas bezeichnen, das als Decke gebraucht wird. Vorzuziehen aber ist, wie gesagt, die hier vorgeschlagene Aussprache wegen der nähern Bestimmung des fraglichen Substantivs durch ein anderes im Genetiv. Denn כָּסוּי עוֹר im Sinne von „etwas aus Fell Bestehendes und als Decke Dienendes“ scheint mir eine Ausdrucksweise zu sein, die über die Grenzen des Möglichen in der Sprache geht. עליו ist = darüber ringsherum, dagegen bezeichnet מלמעלה, wie der Gebrauch von פרש zeigt, nur den Raum der oberen Fläche. Die Tachašfelldecke war also eigentlich ein Ueberzug, der den ganzen Gegenstand barg, während die Purpurdecke nur über die obere Fläche ausgebreitet wurde. Danach muss man sich in dem Ueberzug an den Seiten Oeffnungen denken für die Ringe, durch welche die Tragstangen hindurchgingen, sodass die letzteren hineingesteckt werden konnten. Dasselbe gilt auch im Folgenden mit Bezug auf die anderen Geräte, die Ringe für Tragestangen hatten, nämlich den Tisch und die beiden Altäre. Dass בגד nicht nur ein zugeschnittenes und aufgenähtes Kleid, sondern, wie arab. ثَوْب, auch ein Tuch und sogar bloss Tuch vom Stücke bezeichnet, ist schon früher einmal bemerkt worden. Im Unterschied von allen anderen Geräten, deren oberste Decke aus Tachašfell war, vgl. V. 8. 11. 14, war diese Decke bei

der Lade aus Purpur, um sie, das heiligste aller Geräte, leicht kenntlich zu machen und so unbefugte Berührung desselben zu vermeiden; vgl. Midrasch-rabba Num. Par. 14.

7. Höchst charakteristisch ist es, dass das Tischgeschirr nebst den Schaubroten auch während des Zuges auf dem Tische blieb. Ob das Volk lagerte oder auf dem Zuge war, die Gottheit musste ihr Mahl haben; sieh zu Lev. 24, 6.

11. Ueber den Unterschied zwischen יפרשו בגד וגו׳ und וכסה אתו במכסה vgl. zu V. 6. כסה heisst in diesem Stücke eigentlich einpacken.

15. קדש bezeichnet die heiligen Geräte selbst und כלי הקדש ihren Zubehör; sieh V. 7. 10. 14. Die Worte ולא יגעו אל הקדש sagen uns, was man in der Sprache des Gesetzes unter Berührung zu verstehen hat. Denn hier kann nur von der unmittelbaren Berührung der nackten Gegenstände die Rede sein, da die Berührung der umhüllten oder eingepackten Geräte durch diejenigen, die sie zu tragen hatten, unmöglich vermieden werden konnte.

18. אל תכריתו ist = sorget dafür, dass sie nicht umkommen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu 11, 11.

19. נגש, sonst anders, ist hier wie 1 Sam. 9, 18 und 30, 21 mit dem Acc. konstruiert. Bei dieser Konstruktion bezeichnet das Verbum das dichte Herantreten ans Objekt.

20. ולא יבאו וגו׳ ist hier dem ואחרי כן יבאו in V. 15 entgegengesetzt. Die Leviten sollen sich erst nach der Verpackung der heiligen Geräte an Ort und Stelle einfinden und nicht vorher, wo sie sehen könnten u. s. w. Was כבלע betrifft, so hat בלע, wie es in diesem Ausdruck gebraucht ist, mit dem gleichlautenden Verbum, welches verschlingen heisst, absolut nichts zu tun, sondern hängt etymologisch mit dem arab. بَلَغَ = durchdringen, hingelangen zusammen. Dieses בלע, dem im Parallelismus von Ps. 55, 10 פלג entspricht, heisst ebenso wie letzteres Verbum eigentlich teilen, doch beschränkt es sich im Sprachgebrauch auf die Teilung von etwas, das nur als Ganzes seinen Wert hat, und das durch Zerstückelung so gut wie vernichtet wird. Daraus entsteht erst der Begriff des Verderbens und Vernichtens im Allgemeinen, den dieses Verbum in sich birgt. Die Idee, dass כבלע hier so viel sei wie: einen Augenblick, wurde im Kopfe von Gesenius ausgeheckt. Gesenius glaubte, durch Ergänzung von רק Speichel diesen Sinn zu erhalten. Buhl, der fortschreiten und nicht da stehen bleiben will, wo ihn Gesenius hingestellt, lässt neuerdings den Speichel fahren,

hält sich trockner Weise an das blosse Schlingen und gewinnt ihm allein denselben Sinn ab. Aber davon kann sich nur der ungeübte Leser täuschen lassen. Denn erstens wird das Schlingen stets nur durch Kal, niemals durch Piel von בלע ausgedrückt. Dann ist überhaupt eine solche oder irgend welche Angabe der Dauer der Handlung, hier wo es sich lediglich um sehen oder nicht sehen handeln kann, durchaus nicht am Platze. Ausserdem konnte der Anblick der heiligen Dinge denen, die sie zu tragen hatten, unmöglich verboten werden. Endlich ist es nicht war, dass hier am Schlusse unseres Stückes von den heiligen Dingen die Rede ist. Wenn diese gemeint wären, müsste der betreffende Ausdruck wie V. 15 את הקדש ואת כלי הקדש lauten. Zum richtigen Verständnis dieser Stelle gelangt man, wenn man erwägt, dass das Verbot nur das Hochheilige, das heisst, wie bereits oben bemerkt, die Summe alles dessen, was der Stiftshütte den Charakter eines Heiligtums verleiht, und die Kehathiter betrifft, die es auf dem Zuge zu tragen hatten. Die Sache ist nun die. Im Unterschied von den Bestandteilen der Stiftshütte selbst, werden dessen heilige Geräte, die ihm den Charakter eines Heiligtums gaben, beim Aufbruch eingepackt. Doch wurde nach V. 5 das Wegschaffen und Verpacken dieser heiligen Dinge nicht den Kehathitern, die sie auf dem Zuge zu tragen hatten, sondern Aharon und seinen Söhnen überlassen. Die Kehathiter sollten nicht sehen כבלע את הקדש, d. i., wie man das Arrangement des Heiligtums zerstört. Tatsächlich waren die Zerstörung des innern Arrangements des Heiligtums und die Verpackung der heiligen Geräte, die, an Ort und Stelle nach Vorschrift geordnet, dem Ganzen seinen Charakter verliehen, ein Anblick, den nur die Priester vertragen konnten. Dem niedern Klerus würde ein solcher Anblick alle Achtung vor dem Heiligtum benommen haben. Ungefähr so fasst unsere Stelle auch eine talmudische Autorität aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts; sieh Joma 54 a, wo es zur Erklärung des Ausdrucks כבלע את הקדש heisst בשעת הכנסת כלים לגרתיק שלהם, d. i., während die heiligen Geräte in ihre Ueberzüge getan wurden.

27. Da im ersten Halbvers von Aharon und seinen Söhnen in der dritten Person gesprochen wird, so hat ופקדתם im zweiten keinen Sinn, weil für die Anrede nur Moses allein übrig bleibt. Aus diesem Grunde muss man וּפָקַדְתָּם lesen und das Suff. darin auf אהרן ובניו beziehen, während das Suff. in עלהם auf die Gersoniter geht. Aber dann muss auch את, welches zwei Handschriften nicht

haben, gestrichen worden. An במשמרת dagegen ist trotz LXX, die בשמות dafür bieten, nichts zu ändern. Der Sinn des zweiten Halbverses ist dann: und ihre Oberaufsicht über diese soll sich erstrecken über alles, was sie beim Transport zu leisten haben; vgl. zu V. 32. Auffällig ist hier die Nennung Aharons in Verbindung mit der Oberaufsicht, da im Vorhergehenden und im Folgenden seine Söhne oder richtiger nur einer von ihnen, Ithamar, als Oberaufseher genannt wird; vgl. V. 28 und 33.

32. בשמות ist = namentlich, mit ausdrücklicher Benennung jeder Person. Für תפקדו ist wohl nach V. 29 und 30 תפקד zu lesen. כלי משמרת aber ist keine hebräische Verbindung. Für כלי hatte der Text ursprünglich כל, welches Sam. auch bietet. כל משמרת משאם ist dasselbe wie משמרת כל משאם, welches wir in der Bemerkung zu V. 27 vorgeschlagen haben; vgl. den häufigen Ausdruck על פני כל הארץ, wofür es ein einziges Mal, Gen. 41, 56, על כל פני הארץ heisst. Moses soll sich also nicht damit begnügen, den betreffenden Dienst in seiner Gesamtheit der gesamten Levitenabteilung der Gersoniter anzuweisen, sondern er muss jedem von ihnen seinen speziellen Teil am Dienste bestimmen.

36. Kinder und Greise mitgerechnet, belief sich die Zahl der männlichen Kehathiter nach 3, 28 auf 8600. Danach ist hier die Zahl ihrer Dienstfähigen sehr gering, namentlich wenn man von den Vätern absieht. Dagegen ist bei den Meraritern die V. 44 angegebene Zahl ihrer Dienstfähigen im Vergleich zu ihrer Gesamtzahl 3, 34 bedeutend hoch. Zwischen diesen beiden Zahlenverhältnissen liegt das der Gersoniter wie es sich durch den Vergleich von V. 40 mit 3, 22 ergibt. Diese Verschiedenheit der Zahlenverhältnisse hat man sich zu erklären aus der Verschiedenheit des Grades der Heiligkeit bei den Teilen des gesamten Heiligtums, die den verschiedenen Abteilungen der Leviten für den Transport anvertraut waren. Mit je heiligeren Gegenständen eine Levitenabteilung hantierte, desto lebensgefährlicher für sie denkt sich der Verfasser ihren Dienst, und desto geringer schlägt er daher die Zahl ihrer Dienstfähigen an im Vergleich zu ihrer Gesamtzahl. In dieser Hinsicht kommen die Kehathiter nach V. 18. 20 und 3, 3 in erster Reihe; nach ihnen kommen die Gersoniter und dann die Merariter; vgl. Midrasch-rabba Num. Par. 3. Für uns leuchtet diese Vorstellung freilich nur insofern ein, als die Kehathiter in Betracht kommen, denen der Transport der gesamten innern Einrichtung des Heiligtums oblag, während es uns unbegreiflich erscheinen muss,

warum z. B. die von den Gersonitern transportierte Decke der Stiftshütte heiliger war als hire Bretter, deren Transport den Meraritern zufiel.

37. Streiche משה ואהרן, welches sich mit ביד משה durchaus nicht verträgt. Das Subjekt zu פקד ist dann unbestimmt und = man; vgl. V. 49.

49. Weder an ופקדיו noch an אשר ist etwas zu ändern, nur muss das Suff. in ersterem auf das unbestimmte Subjekt von פקד bezogen werden. Zur Ausdrucksweise vgl. 26, 63 פקודי משה. Der Sinn des zweiten Halbverses ist dann der: und die man (für die verschiedenen Dienstleistungen und Hantierungen) anstellte, waren die nämlichen, die JHVH dem Mose befohlen hatte; vgl. zu V. 32.

V.

2. Nach der Bemerkung zu Lev. 14, 2 bezeichnet צרוע nicht eine Person, die positiv für aussätzig erklärt worden ist, sondern eine solche, die auf den Verdacht der Aussätzigkeit hin bis auf auf Weiteres isoliert werden muss; vgl. die in Jalkût zur Stelle aus Sifrê Zutta angeführte Erklärung des fraglichen Ausdrucks. Für Fälle ausgesprochenen Aussatzes versteht sich diese Vorschrift von selbst. Unsere Vorschrift weicht also von der Lev. 13, 4 ab, denn nach letzterer fand die vorläufige Isolierung oder Absperrung nicht ausserhalb des Lagers statt; sieh zu 12, 14.

3. Aus מחניהם deduzierte man später, dass Jerusalem mit seiner unmittelbaren Umgebung in Bezug auf die Heiligkeit in drei Distrikte eingeteilt war, in מחנה כהנה, מחנה לויה und מחנה ישראל; vgl. Tosifta Kelim Kap. 9. Aber unser Ausdruck braucht nicht notwendig ein Plural zu sein. Denn bei dergleichen von Verba ל״ה abgeleiteten Substantiven zeigt sich das Jod vor Suffixen zuweilen auch im Sing.; vgl. z. B. Pr. 3, 28 das Kethib לרעיך, das unmöglich ein Pl. sein will, da von רע = Nächster der Plural sonst nirgends vorkommt und auch nicht denkbar ist. Besonders zeigt sich da dieses Jod bei מחנה und מעשה, von denen trotz ihres so häufigen Gebrauchs מחנָם und מעשָם nirgends vorkommen, woraus klar wird, dass מחניהם und מעשיהם manchmal Singulare sind. אשר bezieht sich auf מחניהם, aber das Suff. in בתוכם geht auf בני ישראל.

6. מכל חטאת האדם pflegt man zu übersetzen „irgend eine der Sünden, wie sie von Menschen begangen wird“. Aber eine solche nähere Beschreibung der Sünde wäre fällig überflüssig, weil nach

jüdischer Vorstellung Engel der Sünde unfähig sind. Ausserdem kann es sich hier nicht handeln um irgend eine der Sünden, wie sie von Menschen begangen wird; denn nicht alle solche Sünden erfordern den V. 8 vorausgesetzten איל הכפורים. Wenn man nun dazu noch erwägt, dass V. 7 und 8 nicht von einem blossen Vergehen gegen die Religion oder den Kultus die Rede ist, sondern von einer solchen Sünde, die zugleich eine Unbill gegen den Nächsten ist, so muss man unter חטאת האדם Vergehen gegen einen Mitmenschen verstehen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. K. zu Ps. 99, 8. Mit למעל מעל ביהוה will danach nicht gesagt sein, dass eine Unbill gegen einen Menschen an sich zugleich ein Vergehen gegen JHVH sei, denn dieser Aspekt der Sünde kann nicht durch מעל ביהוה bezeichnet werden. Dafür müsste es heissen ליהוה לַחֲטֹא: vgl. Gen. 39, 9. Zur Untreue gegen JHVH führt das Unrecht gegen einen Menschen, wenn der Schuldige seine Schuld durch einen Eid bei JHVH ableugnet; vgl. Lev. 5, 21—25. ואשמה הנפש ההיא ist nach einer frühern Bemerkung = und eine solche Person kommt zur Reue, wörtlich fühlt sich schuldig.

7. Sehr richtig ist hier im Unterschied von Lev. 5, 5 והתודו את חטאתם von dem Vorhergehenden durch die Versabteilung getrennt, weil hier nicht von dem auf das Bewusstwerden der Schuld folgenden Selbstgeständnis die Rede ist, sondern vorgeschrieben wird, dass der Schuldige vor dem, der von der Unbill betroffen wurde, seine Schuld bekennen und sagen soll, Bruder ich habe dir Unrecht getan. Ueber בראשו vgl. zu Lev. 5, 24.

8. Nach dem überlieferten Texte ist man gezwungen, anzunehmen, dass hier eine Bestimmung für den Fall vorliegt, wo der Geschädigte inzwischen verstorben ist, ohne irgend welche Erben zu hinterlassen. Aber danach fehlt die Hauptsache, denn vom Tode des Geschädigten ist hier nichts gesagt; er müsste denn vorausgesetzt werden, und eine solche stillschweigende Voraussetzung ist in einem Gesetze nicht anzunehmen. Dann kann auch der Erbe durch גֹאֵל nicht bezeichnet werden. In den 27, 8—10 enthaltenen Gesetzen betreffend Erbschaften kommt der Ausdruck גאל nicht vor. Endlich ist, wie Baba-kamma 109a richtig bemerkt wird, ein Fall, wo ein Israelit gar keinen Verwandten hat, nicht denkbar. Anders ist der Fall Lev. 25, 26. Dort handelt es sich um eine Pflicht, für deren Erfüllung eine gewisse Geldsumme erfordorlich ist, und da mag es wohl vorkommen, dass sich kein Goël findet, der das nötige Geld aufbringen kann. Hier aber, wo es sich um

ein Recht des Goël handelt, ist das Nichtvorhandensein eines Goël undenkbar. Für גאל lies שאל = Kläger, jemand der eine Forderung erhebt oder geltend macht, und vgl. K. zu Ps. 35, 11. Unter איש aber ist der Schuldige, nicht der Geschädigte zu verstehen. Danach ist hier ohne jede stillschweigende Voraussetzung von dem seltenen, aber wohl möglichen Fall die Rede, wo der Geschädigte entweder auf sein Recht verzichtet oder aus Hass den Schuldigen von der Last der Schuld nicht befreien will und darum die angebotene Erstattung ausschlägt. In diesem Falle darf der Schuldige nach unserer Vorschrift das ungerechte Gut nicht selber behalten. Soll seine Schuld getilgt werden, muss der Schuldige den Betrag JHVH zukommen lassen, aus dessen Hand der Priester es erhält. Die Kirche kann bekanntlich ungerechtes Gut verdauen. — Für יכפר liest man nach Ex. 29, 33 ungleich besser יְכַפֶּר. Anders Lev. 7, 7, wo die aktive Form wegen des genannten Subjekts nötig ist. Allerdings scheint die massor. Aussprache des Verbums auch hier vorauszusetzen, dass das Subjekt dazu aus dem vorausg. לכהן zu ergänzen sei, doch ist diese Voraussetzung unbegründet.

10. Im ersten Halbvers ist unter איש irgend ein Priester zu verstehen und את Präposition, nicht nota acc., während das Suff. in קדשיו objektivisch gefasst werden muss. Der Sinn ist danach wörtlich der: jeder Priester verhält sich zu den Fleischresten der Opfer, bei denen er fungiert hat, so, dass sie ihm gehören. Im zweiten Halbvers ist nicht mehr vom Opferfleisch, sondern von andern Abgaben an den Priester die Rede.

13. ונסתרה hat reflexive Bedeutung, und והיא נטמאה bildet einen Umstandssatz, sodass der Sinn des Ganzen der ist: und sie selbst hält sich, d. i., ihren Fall, geheim, obgleich sie sich vergangen hat. Die rabbinische Fassung, wonach ונסתרה auf das Alleinsein der Frau mit dem Geliebten Bezug hat, ist sprachlich ausgeschlossen. והיא לא נתפשה heisst nicht „und sie wurde dabei nicht ertappt“, wie der Satz neuerdings gemeinhin gedeutet wird, denn danach wäre dieser Zusatz neben ועד אין בה völlig überflüssig. Auch würde es dann auch נִמְצָאָה statt נתפשה heissen. Der Sinn ist: und es wurde ihr nicht Gewalt angetan, d. i. sie stand dem fremden Manne zu Willen; vgl. Gen. 39, 12 und besonders Deut. 22, 28, wie auch Sifrê zu unserer Stelle.

14. ועבר עליו kann wohl heissen, es bemächtigt sich sein, wird seiner Herr; vgl. zu Hos. 10, 11. Doch scheint mir, dass der Text hier ursprünglich וְנָבַר für ועבר las.

15. כי מנחת קנאות וגו׳ will offenbar Motivierung des unmittelbar Vorhergehenden sein, und in einer solchen kann מזכרת עון nicht heissen „ein Opfer, das den Zweck hat, die Schuld des Weibes bei JHVH in Erinnerung zu bringen und ihn dadurch zu einem Urteil zu provozieren“, weil es nicht einleuchtet, wie dieser Zweck der Mincha mit ihrer vorgeschriebenen Beschaffenheit etwas zu tun haben kann. Ausserdem ist ja die Schuld zweifelhaft. Die Annahme, dass in diesem Stücke zwei verschiedene Thoroth verquickt sind, ändert die Sache nicht. Denn in keiner dieser beiden Thoroth kann es sich um einen Fall unzweifelhaften Ehebruches gehandelt haben, weil die schuldige Frau in einem solchen Falle ohne weiteres mit dem Tode bestraft wurde; vgl. Lev. 20, 10. Der Ausdruck עון ist hier nicht speziell auf die Sünde des betreffenden Weibes zu beziehen, sondern von dergleichen Sünden im Allgemeinen zu verstehen. Das Opfer soll bei dieser Gelegenheit den Luxus von Oel und Weihrauch entbehren, weil der Vorfall, an die Existenz der Sünde des Ehebruchs überhaupt erinnernd, JHVH betrübt und er in seiner Betrübnis sich solchen Luxus versagt. Der Gedanke an die Sünde des Ehebruches mochte JHVH ganz besonders betrüben, weil er ihm die häufige Untreue Israels gegen ihn in Erinnerung brachte. Denn bekanntlich dachte man sich seit dem Propheten Hosea das Verhältnis zwischen JHVH und seinem Volke unter dem Bilde der Ehe. So gefasst, ist die Motivierung der hier enthaltenen Vorschrift ganz im Geiste des Judentums. Diese Mincha, die in JHVH traurige Erinnerungen erweckt, soll trocken sein und weder Oel noch Weihrauch enthalten, wie der um einen Toten Trauernde bis das Begräbnis vorüber ist des Fleisch- und Weingenusses sich enthalten muss, vgl. Jeruschalmi Berachoth Kap. 3, Hal. 1.

17. Unter מים קדשים ist nichts mehr zu verstehen als Wasser, das dem Wasserbehälter des Heiligtums entnommen worden ist; vgl. Sifrê und Sota 2, 2. Was בכלי חרש betrifft, so meint Baentsch, ein irdenes Gefäss sei deshalb gewählt worden, weil das Gefäss hinterher vernichtet wurde, denn dadurch, dass das Bitterwasser darin gewesen, wäre es zu jedem weitern Gebrauch untauglich geworden. Allein die Vernichtung des Gefässes ist nicht vorgeschrieben; vielmehr lässt sich annehmen, dass dasselbe Gefäss solange demselben Zwecke diente, bis es zufällig zerbrach. Das irdene Gefäss ist hier ein Seitenstück zu dem Gerstenmehl dieser Mincha und zur Abwesenheit von Oel und Weihrauch bei deren Zubereitung. Das Grässliche der Tat, deren das Weib verdächtigt ist, verbietet den

Gebrauch alles Feinen bei den Riten des Ordals. Dies ist auch die Erklärung des Rabbi Simon ben Gamliel, soweit das Gerstenmehl der Mincha in Betracht kommt; vgl. Sifrê zur Stelle und Sota 2, 1.

18. פרע, mit Bezug auf das Haar gebraucht, heisst nicht lösen, sondern in Unordnung bringen. מנחת קנאת היא bildet nicht einen vollständigen Satz für sich sondern ist Apposition zu מנחת הזכרון. Denn היא ist hier nicht ein persönliches Fürwort, sondern so viel wie ההיא, ist also pron. demonstr.; vgl. Micha 7, 12. Nur so erklärt es sich, dass LXX dieses היא nicht zum Ausdruck bringen, sondern statt dessen so wiedergeben, wie wenn קנאת den Artikel hätte. Danach ist der fragliche Ausdruck = diese Eifersuchtsmincha.

Die Schwankungen in der Bezeichnung des Ordalwassers, das bald מי המרים, bald מים המאררים, auch המים המרים המאררים heisst, erwecken den Verdacht, das keine dieser Benennungen die ursprünglich ist. Wir haben hier ohne Zweifel eine jüngere Bearbeitung eines ältern Stückes, wobei vielleicht, wie allgemein vermutet wird, zwei verschiedene Versionen verquickt wurden.

Das würde die Verschiedenheit in der Bezeichnung des Wassers erklären. Die ältere Bezeichnung scheint mir in המרים zu stecken. Ich sage, die ältere Bezeichnung scheint in letzterem Ausdruck zu stecken, weil er uns kaum in seiner Ursprünglichkeit erhalten ist. Sam. hat המארים für המרים. Dieser Umstand und das Ungrammatische der Verbindung מי המרים, worin das Subst. gegen die Regel im st. constr. zum Adjektiv steht, wie auch die Erwägung, dass Bitterwasser hier eine zu vage und inadäquate Bezeichnung ist, legen die Vermutung nahe, dass es für המארים in der Urquelle האורים hiess, woraus zunächst in der Bearbeitung durch falsche Kombination mit ארר, der Ausdruck המאררים und aus diesem wiederum später המרים entstand. Das ursprüngliche מי האורים hiess Orakelwasser. Ueber אורים ohne תמים als Bezeichnung des Orakels vgl. 27,21 und 1 Sam. 28,6. Nach dieser Bezeichnung des Ordalwassers muss aber die ganze Prozedur ursprünglich eine andere und zwar so gewesen sein, dass dabei das Orakel lediglich über die Schuld des verdächtigen Weibes entschied, während deren Bestrafung der Gemeinde überlassen wurde. Welche Rolle das Wasser ursprünglich dabei spielte, lässt sich freilich nicht bestimmt sagen. Möglich ist, dass das Wasser lediglich zu den Riten gehörte, deren Vollzug für eine erfolgreiche Befragung des Orakels nötig war.

19. תחת אישך heisst nichts mehr als „seitdem du mit deinem Gatten verheiratet bist“.

21. Im zweiten Halbvers scheinen die Ausdrücke בטנך צבה und ירכך נפלת bei Anlegung der letzten Hand irgend wie ihre Stellung gewechselt zu haben, vielleicht nur aus Versehen; vgl. die Folge V. 22 und 27. Für צבה ist, dem נפלת entsprechend, צָבָה als Partizip zu sprechen. Gewöhnlich versteht man unter diesem Fluche das Schwinden der Hüfte und das Anschwellen des Bauches. Aber נפל heisst nie schwinden, und für das nur in diesem Stücke vorkommende צבה lässt sich die Bedeutung „anschwellen“ durch keine Analogie in den verwandten Sprachen begründen. Der Gebrauch dieses Verbums in der angeblichen Bedeutung in der Mischna allein ist in einem solchen Falle nicht massgebend, da in der Mischna, wie schon früher bemerkt, der Gebrauch so manchen Wortes auf dessen verkannter Bedeutung in der Bibel beruht. Im A. T. wird von dem Anschwellen eines andern Körperteils בָּצַק, nicht צבה gebraucht; vgl. Deut. 8, 4 und Neh. 9, 21. Im Syr. heisst ܨܒܐ an etwas Gefallen haben, es wollen; auch das diesem entsprechende arab. صبا heisst lieben dem Objekt geneigt sein. Von diesem Begriff allein muss die Erklärung unseres צבה ausgehen. Ein williger Leib kann so viel sein wie ein Mutterleib, welcher der Befruchtung entgegenkommt und leicht empfängt. Dies für sich ist freilich kein Fluch, aber es wird zum Fluche durch den hier damit verbundenen Fluch. Denn ירך bezeichnet an dieser Stelle das Embryo, und ירך נפלת so viel wie Fehlgeburt. Diese Bedeutung von ירך hat sich mit einer nur geringen Schattierung erhalten in dem talmudischen Grundsatz עֻבָּר יָרֵךְ אִמּוֹ das Embryo ist ein Teil der mütterlichen Körpers; vgl. Gittin 23 b. Dass נָפַל von der Fehlgeburt gebraucht wurde, zeigt der Gebrauch von Hiph. dieses Verbums in der Mischna und der Gebrauch von נֵפֶל im A. T. Sonach besteht hier der Fluch darin, dass das schuldige Weib trotz leichter Empfängnis kein lebendiges Kind zur Welt bringen soll. Das ist viel betrübender als völlige Unfruchtbarkeit des Leibes, die keine Empfängnis zulässt. Diesem Fluche entgegengesetzt ist ונזרעה זרע in V. 28; vgl. zu dieser Stelle.

22. Sprich לִצְבוֹת und לִנְפֹל als Kal und fasse die darauf folg. Substantiva als Subjekt.

24. בוא fasst man hier gewöhnlich im Sinne von Eindringen, indem man an die verderbliche Kraft des Wassers denkt. Aber das ist ein Irrtum, denn dieses Verbum wird auch gebraucht vom

Eintritt jeder noch so harmlosen Nahrung in den Magen; vgl. Gen. 41, 21. Das ל in למרים bezeichnet den acc. modi.

28. וזרעה זרע heisst nicht: sie wird schwanger werden oder empfangen, sondern ihre Empfängnis wird sich zur Geburt entwickeln, das heisst, sie wird ein lebendiges Kind zur Welt bringen; vgl. zu V. 21. Ueber die Ausdrucksweise lässt sich Jer. 31, 27 vergleichen.

VI.

2. Für יַפְלִא ist יִפָּלֵא zu sprechen und die Bemerkung zu Lev. 27, 2 zu vergleichen. Die Aussprache des Verbums als Hiph. an beiden Stellen ist übrigens sehr alt; vgl, Sifrê zu unserer Stelle, wo es heisst מה הפלאה האמורה כאן הפלאה האמורה להלן וגו׳ אף; denn das Verbalnomen הפלאה ist eine Hiphilform. Während הזיר im folg. Verse mit מן der Sache konstruiert ist, drückt ל hier die Beziehung zur Gottheit aus, der zu Ehren das Gelübde der speziellen Enthaltsamkeit gelobt wird. ליהוה bezeichnet also den Zweck und beschreibt das Motiv des Gelübdes als ein religiöses. Wofern das Motiv nicht ein religiöses ist, ist der Betreffende nicht Naziräer im eigentlichen Sinne, und das Gesetz kümmert sich um sein Gelübde nur insofern, als es seine Erfüllung wie die irgend eines Gelübdes anderer Art fordert, während die Opfer und die Riten wegfallen.

3. Die Verbindung גפן יין kommt nur in dieser kultischen Bestimmung vor. Sie zeigt, dass גפן ohne nähere Beschreibung nicht nur den Weinstock, sondern auch jedes andere ihm ähnliche Rankengewächs bezeichnen kann; vgl. 2 K. 4, 39.

5. Streiche nach mehreren Handschriften נדר und vgl. V. 8. 12. 13. Das zu streichende Wort mag durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden sein. Für קֹדֶשׁ sprich hier und V. 8 קָדֹשׁ und vgl. Lev. 21, 6. Dort handelt es sich um die Priester, hier um den Naziräer, und die Ausdrucksweise ist bei beiden gleich, weil das Naziräat einen gewissen priesterlichen Aspekt hat, vgl. Sifrê zu unserem Buche, Piska 23 und 26.

6. Diese Observanz fehlt Ri. 13, 4. 6 und 14. Dort ist wohl das Essen unreiner Speisen, nicht aber die Berührung jeder Leiche untersagt. Daraus darf man jedoch nicht schliessen, dass unsere Observanz ein jüngeres Element im Naziräat sei. Denn an jener Stelle handelt es sich nicht wie hier um zeitweiliges, sondern um lebenslängliches Naziräat, und da ist es natürlich, dass eine Rigorosität, die, weil sie die Beteiligung an den Obsequien von Vater

und Mutter unmöglich machte, besonders beschwerlich war, aus Rücksicht für das menschliche Gefühl weggelassen ist.

7. נזר ist hier und V. 9 = Diadem. Diese Ausdrucksweise erinnert wiederum an den priesterlichen oder vielmehr hohepriesterlichen Aspekt des Naziräats; vgl. 21, 12. Der Haarwuchs des Naziräers ist das einzige äusserliche Kennzeichen seiner Weihe, und wird darum das zu Ehren seines Gottes getragene Diadem genannt. Ueber קדש vgl. zu v. 5.

9. Das Suff. in נזרו bezieht sich auf JHVH; vgl. V. 7 נזר אלהיו. Hier in Verbindung mit ראש kann נזר nur den an jener Stelle angegebenen Sinn haben und ראש נזרו so viel sein wie das Haupt, das ihm — JHVH — zu Ehren ein Diadem trägt.

12. Für den Gebrauch von נפל im zweiten Halbvers sind zwei verschiedene Erklärungen möglich. יפלו kann aus יפלו ארצה in seinem idiomatischen Sinne verkürzt sein, vgl. 1 K. 8, 56 gegen 2 K. 10, 10, oder das Verbum ist in dem zu 5, 21 angegebenen Sinne zu verstehen. Nach letzterer Fassung wäre von den abrupt zu einem zwecklosen Ende gekommenen Tagen der Observanzen wie von einer Fehlgeburt gesprochen. Erstere Fassung scheint mir die natürlichere zu sein. Jedenfalls aber will mit dem Ausdruck gesagt sein, dass die in Rede stehenden Tage für die im Gelübde genannte Dauer des Naziräats nicht in Betracht kommen.

13. An יביא אתו ist nichts zu ändern oder auszusetzen. Subjekt zum Verbum ist der Naziräer, und אתו bezieht sich auf das vorherg. נזרו, bei welcher Beziehung man an die zu V. 9 angegebene Bedeutung von נזר zu denken hat. Die Angabe der Wörterbücher, dass נזר überhaupt jedes ungeschorene Kopfhaar bezeichnen kann, ist, wie zu Jer. 7, 29 gezeigt werden soll, nicht richtig. Selbst der Haarwuchs des Naziräers wird nicht schlechtweg durch נזר ausgedrückt, wo es sich um dessen Abscheren handelt; vgl. V. 9. 18. Der Naziräer soll seinen Haarwuchs bringen ist so viel wie: er soll kommen, ehe er ihn abschert; vgl. K. zu Ps. 90, 12. Das Haar des Näziräers musste nach V. 18 am Eingang des Heiligtums abgeschoren werden.

18. Im Vorhof des Heiligtums wurde das Fleisch der Schelamimopfer gekocht, vgl. Ez. 46, 24, und dort wurde das eben daselbst abgeschnittene Haupthaar des Naziräers im Feuer darunter verbrannt. In Sifrê ist diesem Punkte eine ganze Piska gewidmet, worin verschiedene verzweifelte Versuche gemacht werden, den offenbaren Sinn dieser Worte in talmudischer Weise zu umgehen.

19. בשלה entbehrt den Artikel, weil es Prädikatsnomen ist. Durch den prädikativen Gebrauch des Adjektivs wird das Gekochtsein zur conditio sine qua non gemacht. Denn es galt für den Priester als Sünde, was ihm von dem Schelamimopfer zukam, im rohen Zustande zu nehmen; vgl. 1 Sam. 2, 15.

20. Der zweite Halbvers ist nicht als Erlaubnis, sondern als Gebot zu verstehen. Nach ununterbrochenem Ablauf der Tage des Naziräats und nach vollzogenen Riten soll der Naziräer etwas tun, was er früher nicht durfte, zum Zeichen, dass er von den Pflichten seines Gelübdes absolviert ist. Da aber sein Haupthaar bereits während der Riten abgeschoren wurde, eine Leiche wiederum nicht immer zur Hand ist, und die Berührung einer solchen ausserdem unangenehme Folgen hat, so bleibt nur der Weingenuss als Zeichen übrig. Die Gelegenheit zu einem Becher Wein bot das Schelamimmahl, womit das Ganze schloss.

21. Nach dem uns vorliegenden Texte ist den in diesem Verse enthaltenen vier Sätzen in ihrem Zusammenhang absolut kein Sinn abzugewinnen, obgleich jeder von ihnen, für sich betrachtet, klar genug ist. Die übliche, erzwungene und kaum leidliche Erklärung geht von der Annahme aus, dass על hier so viel ist wie: auf Grund oder zufolge, was aber die fragliche Präposition nie und nimmer heissen kann. Da, wie bereits gesagt, jeder Satz für sich klar genug ist, so wird wohl der Wortlaut der einzelnen Sätze richtig überliefert und das Unzusammenhängende der vier Sätze nur in einer zufälligen Versetzung irgend eines von ihnen zu suchen sein. Solche Versetzung erklärt sich sehr leicht so, dass der betreffende Satz ursprünglich ausgelassen, dann an den Rand geschrieben wurde, und von da an die unrichtige Stelle geriet. Tatsächlich ist die Schwierigkeit hier fast ganz gehoben, wenn man den Satz מלבד אשר תשיג ידו gleich hinter זאת תורת הנזיר setzt. Alles was man dann noch zu tun hat, ist ואשר ידר zu lesen und die nota relat. dahin zu verstehen, dass sie, wie öfters, zugleich den demonstrativischen Begriff, der dureh den Relativsatz beschrieben werden soll, in sich birgt. Bei dieser Fassung ist קרבנו = das Opfer, das er aus eigenem Antrieb gelobt, und על heisst zuerst bei oder zu gleicher Zeit, und dann wie V. 20, darüber hinaus, ausser. Demnach ist der Sinn des Ganzen der: das ist die vorgeschriebene Verpflichtung des Naziräers, abgesehen von dem, was er an freiwilligen Opfern erschwingen kann. Wer aber zugleich mit seinem Naziräatsgelübde aus eigenem Antriebe

ein Extraopfer gelobt, dessen Leistung muss, seinem Extragelübde gemäss, über das hinausgehen, wozu ihn sein Naziräatsgelübde verpflichtet.

23. אמור להם ist wohl ungewöhnlich, aber gut hebräisch. Man hat dafür einfach לאמר vorgeschlagen, doch ist dieses bei vorangehenden כה nicht korrekt.

26. Hier ist der Sinn des ersten Satzes unklar. In Sifrê zur Stelle wird bornierter Weise vorausgesetzt, dass נשא פניו אל פ׳ dasselbe bedeutet, wie נשא פני פ׳. Ich vermute, dass נשא פניו אל פ׳ das Gegenteil von הסתיר פניו מפ׳ ausdrückt. Letztere Redensart, von JHVH gebraucht, bezeichnet sein gleichgiltiges Verhalten gegen die Leiden seines Volkes. Danach würde erstere ein tiefes inniges Interesse ausdrücken. Auffällig ist וישם statt ויתן. Der gewählte Ausdruck scheint darauf hinzuweisen, dass mit שלום nicht Frieden mit Menschen, dessen Gewährung sich ja schon aus וישמרך in V. 24 hinlänglich ergibt, sondern Frieden mit JHVH selbst; vgl. zu Sach. 8, 12. Es wird also gewünscht, dass JHVH sein inniges Interesse für Israel stets bewahre und unter keinen Umständen eine Störung in seinen huldvollen Beziehungen zu ihm eintreten lassen möge.

VII.

1. Der zweite Halbvers, der nichts Neues bringt, ist eine Glosse, die den Zweck hat, der Beziehung von להקים auf die Geräte der Stiftshütte, wie auch auf den Altar und seinen Zubehör, vorzubeugen. Dem Glossator schien der Gebrauch von הקים mit Bezug auf die letztgenannten Gegenstände nicht zu passen. Tatsächlich aber kann das Verbum deren Arrangement im Heiligtum sehr gut ausdrücken, und selbst wenn es das nicht könnte, wäre dessen Gebrauch mit Bezug darauf per zeugma statthaft.

2. עמד, mit על konstruiert, ist verschieden von עמד את 1, 5. Letzteres drückt eine Hilfeleistung, dieses die Aufsicht aus; vgl. den Gebrauch des sinnverwandten נצב ebenfalls mit על Ruth 2, 5.

3. Ob der Wagen vom Rollen der Räder עֲגָלָה benannt ist, wie allgemein angenommen wird, ist sehr zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist, dass der Hebräer dabei an עֵגֶל dachte. Denn im Unterschied von רכב und מרכבה, die den von Pferden gezogenen Wagen bezeichnen, heisst עֲגָלָה stets nur ein Dresch- oder Fahrwagen, der von jungen Rindern gezogen wird; vgl. 1 Sam. 6, 7 f. 10 f. 14. 2 Sam. 6, 3. 1 Chr. 13, 7. Die mehr als zweifelhaften Stellen Ps. 46, 10 und Jes. 28, 28 beweisen nichts dagegen; vgl. dort

Targum und LXX. שני הנשאים mit dem Artikel wegen des distributiven Sinnes. Danach ist aber auch לְאחד zu sprechen. Im Unterschied von פר bezeichnet שור nicht notwendig das männliche Tier. Gewöhnlich waren es Kühe, die, weil sie leichter zu bändigen sind, an Pflug und Lastwagen gespannt wurden.

12. Die Fürsten folgen hier aufeinander in derselben Ordnung, die für ihre Stämme bei der Lagerung und dem Zuge Kap. II. vorgeschrieben ist.

13. Die Aufzählung der Opfer und Geschenke nebst Angabe des Gewichts der letztern, obgleich stets dieselben, ist bei jedem der Stämme wiederholt und am Schlusse zusammengefasst. Dies geschieht nicht aus purer Registrierlust, wie Baentsch meint, sondern hat einen bessern Grund; vgl. zu Ex. 36, 8.

15. בן שנתו ist = weniger als ein Jahr alt; vgl. die Ausführung zu Lev. 12, 6.

17. Von עתודים als Opfertieren ist in den Propheten und in der Poesie öfter die Rede, in der Prosa des Pentateuchs aber nur in diesem Stücke.

19. Ein Fragment, das irgendwie hierher verschlagen wurde; denn der Vers hat weder mit dem Vorherg. noch mit dem Folgenden irgend welchen Zusammenhang. Subjekt zu לדבר ist JHVH, der im ursprünglichen Zusammenhang kurz vorher genannt sein musste, und das Suff. in אתו bezieht sich natürlich auf Moses. Für das gekünstelte מִתְדַּבֵּר, das Hithp. sein will, ist nicht nur hier, sondern auch Ez. 2, 2 und 43, 6 einfach מְדַבֵּר zu sprechen. Ueber die zweifelhafte Stelle 2 Sam. 14, 13 sieh dort die Bemerkung.

VIII.

2. Ueber den Sinn von אל מול פני המנורה וגו׳ vgl. zu Ex. 25,37. Hier ist das Verbum intransitiv, und der Satz beschreibt die Lage oder die Richtung des brennenden Dochtes. שבעת ist zu streichen. Denn der Leuchter hatte wohl sieben Lampen, je eine über jedem der sechs Arme und eine über dem Schafte, doch kann die letztere bei dem hier vorgeschriebenen Arrangement unmöglich in Betracht kommen; vgl. V. 3, wo das fragliche Zahlwort fehlt.

3. Hier und im folg. Verse ist Hiph. von עלה ungenau in dem zu Ex. 25, 37 angegebenen Sinne des transitiven Hiph. von אור gebraucht. Unser Verbum ist hier gewählt, um nicht das Hiph. von אור in demselben Zusammenhang zuerst intransitiv und dann transitiv zu gebrauchen.

6. הזה ist nicht Imperativ, sondern Inf. absol. und hat als solcher kein bestimmtes Subjekt. Die Besprengung mit dem Reinigungswasser konnte von irgend einer levitisch reinen Person vollzogen werden; vgl. 19, 19. Moses selber aber konnte unmöglich diese Operation an sämtlichen Leviten vollziehen, er hätte sich denn eine sehr lange Zeit damit beschäftigen müssen. Ja, wenn man 19, 21 dahin versteht, dass der Operateur nach der Besprengung einer jeden Person die Kleider wechseln musste, selbst wenn er nicht für den ganzen Tag unrein wurde, würden die Besprengung der nach 4, 48 achttausend fünfhundert und fünfzig Mann zählenden Leviten, wenn sie durch eine einzige Person geschehen wäre, mindestens ein halbes Jahr gedauert haben. מי חטאת wird als bekannt vorausgesetzt und darum nicht näher beschrieben. Der Ausdruck ist mit מי נדה 19, 9 identisch. Die hier gegebene Bezeichnung des Reinigungswassers erklärt sich daraus, dass die als Gemeindeopfer verbrannte rote Kuh, deren Asche in das heilige Nass kam, nach der letztgenannten Stelle ein Sündopfer (חטאת) war.

Dass die Redensart כבס פי את בגדיו nicht mehr heisst als seine Kleider wechseln, wobei Reinheit der Zweck ist, ist schon früher gesagt worden.

8. ומנחתו וגו׳ bildet einen Umstandssatz. Wegen dieser Mincha, die nur mit einem der Farren verbunden war, werden die Farren hier einzeln aufgeführt und nicht wie V. 12 in der Erwähnung beide zusammengefasst. Auffälilg ist das Fehlen von לעלה bei dem ersten Farren.

10. Während im Falle eines Opfertiers das Gesetz immer den Kopf als den Körperteil nennt, auf den die Hand aufgelegt werden soll, vgl. V. 12. Lev. 1, 4. 3, 2. 8, 13. 4, 4. 15 ff, genügt für dieselbe Operation im Falle eines Menschen irgend ein Teil seines Körpers; denn wie hier wird auch 27, 18. 23 und Deut. 34, 9 der Kopf nicht genannt. Das vernünftige Wesen ist empfindlicher für jede Berührung, weiss auch, um was es sich handelt, und kommt der symbolischen Handlung innerlich entgegen; darum genügt es in seinem Falle, wenn sich der die Handlung Vollziehende mit ihm dabei äusserlich irgendwie in Berührung bringt. Unser von den spätern Juden übernommener Brauch, bei der Ordinierung von Geistlichen und dergleichen die Hand auf das Haupt des Betreffenden zu legen, drückt also eigentlich den Menschen auf das Niveau des Tieres herab.

11. Der Ausdruck מאת בני ישראל zeigt deutlich, dass hier הניף und תנופה nur eine feierliche Widmung im Namen des Volkes bezeichnen. Von einem Hin- und Herschwingen kann ohnehin, wo das Subjekt eine einzige Person und das Objekt ein ganzer Volksstamm ist, keine Rede sein. והיו לעבד וגו׳ ist = darauf sollen sie genügend qualifiziert sein, in JHVHs Dienste zu treten. Ueber diesen Gebrauch von היה mit den Inf. und vorgeschlagenem ל sieh zu Ex. 40, 15.

12. וְעָשָׂה ist aus sprachlichem und sachlichem Grunde hier unmöglich. Denn als Befehl an Moses müsste es statt dessen unbedingt ועשית heissen; vgl. V. 9 und 10 והקרבת und והקהלת, V. 12 והעמדת, V. 13 והבדלת und V. 15 וטהרת. Dann hat Moses jetzt mit der Zurichtung der Opfer nichts zu tun. Während der Einweihungswoche, ehe Aharon und seine Söhne vollkommen installiert wurden, da musste Moses als Priester fungieren, weil niemand anders dazu berechtigt war. Jetzt aber sind Aharon und seine Söhne die einzigen Priester, und Moses ist, ungeachtet seiner sonstigen hohen Stellung als Führer und Lehrer, soweit die Funktionen am Altar in Betracht kommen, ein זר, das heisst, ein Unbefugter. Für וְעָשָׂה lese man daher וְעָשָׂה als Fortsetzung von והניף in V. 11, wobei das Subjekt, da kein anderes genannt ist, selbstverständlich dasselbe bleibt. Aharon ist also derjenige, der die beiden Opfer zurichten soll.

13. והעמדת את הלוים וגו׳ kann hier nicht wörtlich verstanden sein wollen, denn nach V. 9—11 stehen die Leviten jetzt schon am Heiligtum und vor Aharon. Auch die Nennnng der Söhne Aharons hier, während sie vorher nicht genannt sind, zeigt, dass die fraglichen Worte einen anderen Sinn haben. Wie עמד לפני ס׳ das Treten in jemandes Dienste bezeichnet, so heisst העמיד לפני ס׳ jemanden in die Dienste eines andern einsetzen; vgl. zu 3, 6. Moses soll also die Leviten für Diener oder Gehilfen der Priester erklären. Sonach erklärt sich die Nennung der Söhne Aharons hier. Bei der formellen Widmung der Leviten fungiert Aharon allein als Hohepriester; hier aber, wo von der Stellung der gewidmeten Leviten zu den Priestern die Rede ist, müssen auch die Söhne Aharons genannt werden. Zu beachten ist noch, dass es hier תנופה ליהוה heisst, was etwas anderes ist als תנופה לפני יהוה in V. 11. Letzterer Ausdruck bezeichnet, wie bereits bemerkt, die feierliche, kultische Widmung der Leviten, die durch Aharon vollzogen wurde. Hier aber ist von der bloss formellen, alle Feierlichkeit entbehrenden Erklärung der Leviten als niedere Diener am Heiligtum JHVHs die Rede, und diese,

die durch Mose geschah, heisst תנופה ליהוה, was ebenso wenig kultische Bedeutung hat wie Ex. 35, 22 der Ausdruck תנופת זהב ליהוה; sieh zu V. 22.

15. Der zweite Halbvers bildet einen Umstandssatz, dessen Sinn ist: nachdem du sie gereinigt und gewidmet hast; vgl. zu Gen. 22, 3.

16. Für das erste נְתֻנִים sprich נְתִנִים und vgl. die Bemerkung zu 3, 9.

19. Auch hier ist נְתִנִים für נְתֻנִים zu sprechen. Bei letzterer Aussprache des Wortes ist ואתנה נתנים absolut unhebräisch. Bei der geänderten Aussprache ist der Ausdruck Prädikatsnomen. Was er bei der andern Aussprache sein soll, leuchtet nicht ein. Gewöhnlich übersetzt man hier נתנים „zu eigen", was aber, von der sprachlichen Schwierigkeit abgesehen, auch sachlich falsch ist, da die Leviten nicht die Leibeigenen der Priester waren.

22. לפני אהרן וגו׳ ist = als Gehilfen Aharons und seiner Söhne, eigentlich ihnen zur Verfügung stehend. Dieser Passus entspricht im Berichte über den Vollzug des Befehls ungefähr dem Inhalt von V. 13—15 im Befehle. Ueber die dort erwähnte durch Mose zu vollziehende Tenupha findet sich hier sonst kein Wort, weil sie, wie oben gesagt, von keiner Bedeutung war. Dagegen ist über die allein wichtige Tenupha Aharons im vorherg. Verse berichtet. Ganz verkehrt ist die Fassung der Neuern, die, weil sie mit einer doppelten Tenupha nicht fertig werden können, V. 11 für einen spätern Zusatz erklären und alles Gewicht auf die Tenupha des Moses legen, als hätte Moses bei dieser Gelegenheit als Priester fungiert, während den Aharoniden nur die passive Rolle der zu Beschenkenden zugeteilt worden wäre. Zu dieser irrigen Fassung hat freilich die falsche Punktation in V. 12 geführt.

24. Der Widerspruch zwischen dieser Stelle und 4, 3 wird in Sifrê zu unserem Buche Piska 62 in sehr plausibler Weise beseitigt durch die Annahme, dass hier fünf Jahre der Einübung der Leviten und ihrer Vorbereitung für den Dienst dazukommen, während dort nur die Dauer des aktiven Dienstes gemeint ist. Sehr plausibel ist dieser Ausgleich, weil in unserem Stücke, der dem Amtsantritt vorangehenden Vorbereitungszeit entsprechend, auch von den Dienstleistungen der Leviten nach ihrer Zurückziehung vom eigentlichen aktiven Dienste die Rede ist; vgl. V. 26.

26. Man beachte hier den Gegensatz zwischen עבר und שרת und vergleiche darüber die Bemerkung zu 1, 50.

IX.

2. Vor ויעשו bringen LXX ἀμοῦ zum Ausdruck und lassen jenes von diesem abhängen, was mir aber auf blosser Vermutung zu beruhen scheint. Denn wenn JHVH seinen Befehl an Mose in dieser Weise formuliert hätte, müsste es statt dessen heissen דַּבֵּר אל בני ישראל ויעשו את הפסח; vgl. Ex. 25, 2. Der uns vorliegende Text ist wohl richtig. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Gen. 27, 28 ויתן, womit Isaac seinen Segen beginnt. Waw entspricht in beiden Fällen dem arab. ف, und der Ausdruck ist elliptisch, wie wenn das ausgesprochene Wort die Fortsetzung eines unausgesprochenen Gedankens wäre. In unserem Falle dürfte sich der Gedanke etwa also ergänzen: jetzt, wo die Stiftshütte fertig ist und Priester und Leviten eingeweiht sind, sodass es Diener genug am Heiligtum gibt, mit einer allgemeinen Opferung fertig zu werden, so mögen denn die Israeliten das Passah feiern. — במועדו bei vorangehendem genauem Datum besagt, dass die Passahfeier unter keinen Umständen, auch nicht aus Rücksicht auf den Sabbath, auf einen andern Tag verlegt werden darf; vgl. Sifrê zur Stelle.

3. Für בחדש, das bei dieser Wortfolge — anders V. 11 — ungrammatisch ist, lese man nach sehr vielen Handschriften לחדש. Auch für תעשו ist nach manchen der alten Versionen beidemal יעשו zu lesen.

4. Dieser Vers ist ein späterer Einsatz und gibt sich schon durch sein schlechtes Hebräisch als solchen zu erkennen. Denn לעשות — וידבר wäre nur dann in einem gewissen Sinne korrekt, wenn der abhängige Inf. mit dem Hauptverbum dasselbe Subjekt teilte, was aber nicht der Fall ist. Für den hier verlangten Sinn aber ist die Verbindung absolut unhebräisch.

6. קרב לפני פ׳ ist der Bedeutung nach verschieden von קרב אל פ׳. Mit אל konstruiert, bezeichnet des Verbum das dichte Herantreten, bei der Konstruktion mit לפני dagegen muss man immer an eine angemessene Entfernung zwischen dem Subjekt und dem indirekten Objekt denken. Deshalb wird קרב לפני gebraucht: 1. wie hier von dem Herantreten eines levitisch Unreinen an einen Reinen; 2. von dem Herantreten eines wohlerzogenen Weibes an einen Mann, vgl. Jos. 17, 4. 3. vom Hintreten vor JHVH, doch, wie es scheint, nur in gewissen Fällen, die aber, weil dafür nicht genügend Beispiele geboten sind, sich nicht näher bestimmen lassen; sieh Ex. 16, 9 und Ps. 119, 169. Lev. 16, 1 gehört nicht hierher. — ולפני אדון ist

späterer Zusatz; vgl. V. 7 אליו wofür es sonst אליהם heissen müsste. Aharon vermochte in der Sache, um die es sich hier handelt, nichts zu tun und konnte daher von den betreffenden Männern nicht konsultiert werden.

7. במועדו scheint mir in diesem Zusammenhang nicht ursprünglich. Denn, dass sie an dem für die Gemeinde vorgeschriebenen Tag das Passah nicht feiern durften, wussten die unreinen Männer wohl. Was sie wissen wollten, war nur dies, ob sie den vorgeschriebenen Tag nicht durch einen anderen ersetzen konnten. Dazu passt aber במועדו keineswegs. Der fragliche Ausdruck kommt in unserem Stücke und auch sonst mehrere Male in Verbindung mit dem Passah vor, weshalb ihn der Abschreiber einmal leicht aus Gewohnheit auch da niederschreiben konnte, wo er in der Vorlage fehlte.

10. Der Punkt über dem ה in רחקה will nicht die Femininendung, sondern den ganzen Ausdruck verdächtigen. Der Verdacht gründet sich auf den Umstand, dass V. 13 רחוקה fehlt. Man könnte vermuten, dass ה für die Markierung gewählt sei, weil es der einzige Buchstabe im Worte ist, der mit keinem anderen Zeichen versehen ist, wenn nicht schon die alten Rabbinen von dieser Markierung gewusst hätten, die keine Vokalzeichen kannten; vgl. Sifrê.

14. Streiche nach vielen Handschriften die Konjunktion in ולגר. In diesem und dem folg. Ausdruck bezeichnet ל den Fall, für den das Gesetz gelten soll, während es in לכם die Beziehung zur Gemeinde ausdrückt, in welcher das Gesetz besteht. Wegen dieser Verschiedenheit der Beziehung kann לגר nicht mit dem Vorherg. durch Waw verbunden sein.

15. Subjekt zu יהיה ist aus dem vorherg. הענן zu entnehmen, denn der Sinn ist: am Abend aber gestaltete sie — die Wolke — sich wie ein Feuerschein; vgl. zu V. 16. Unser Stück kennt also keine besondere Feuersäule, sondern nimmt an, dass die Wolkensäule für die Nacht Feuergestalt annahm. Somit ist, wie zu erwarten steht, gesagt, was mit der Wolkensäule am Abend geschah. Dagegen muss es nach der gewöhnlichen Fassung befremden, dass hier solche Angabe fehlt.

16. Hinter יכסנו ist nach den meisten alten Versionen יומם herzustellen. Im zweiten Halbvers ist מראה אש Prädikatsnomen, sonst müsste אש, da der Gegenstand schon im vorherg. Verse eingeführt ist, unbedingt den Artikel haben. Danach ist der Sinn: Tags über

bedeckte sie die Wolke, in der Nacht aber in Gestalt eines feurigen Scheines; vgl. zu V. 15.

17. Ueber den Zweck der Feuer- und Wolkensäule in der ältern Tradition vgl. zu Ex. 13, 21. Niph. von עלה, mit מעל konstruiert, heisst nicht sich erheben, sondern sich aus der Lage oberhalb einer Sache bringen, und העלות הענן וגו׳ ist das Aufhören der Wolke über dem Zelte zu sein.

20. ימים מספר ist keine hebräische Verbindung. Für ימים ist יָמֵי zu lesen. Mem ist aus dem Folgenden verdoppelt. Zur Verbindung vgl. Gen. 34, 30. Ez. 12, 16. Hi. 16, 23.

21. יומם ולילה kann nur heissen „bei Tag und bei Nacht", nicht aber „einen Tag und eine Nacht." Sprich daher וָלַיְלָה und zieh dieses zum Folgenden. Die Konstruktion in ולילה ונעלה ist dann wie in ובקר וראיתם, Ex. 16, 7, nur dass dort von dem zu Geschehenden und hier von dem, was zu geschehen pflegte, die Rede ist. Sonach ist der Sinn des zweiten Halbverses der; oder Tags über, sodass sich die Wolke, als Nacht wurde, in Bewegung setzte u. s. w. Bei dieser Fassung ist der hier gegebene Fall dem unmittelbar vorherg. gerade entgegengesetzt; dort verblieb die Wolke überm Zelte von Abend bis Morgen, und hier umgekehrt. יומם und nicht יום ist hier gebraucht, weil letzteres den vierundzwanzigstündigen Tag bezeichnet, während hier die Nacht ausgeschlossen sein soll. LXX drücken aus יומם או לילה für יומם ולילה או, was aber kaum Beachtung verdient.

22. Streiche nach LXX und mehreren hebräischen Handschriften או vor ימים und verbinde dieses mit חדש. חדש ימים ist, wie immer, ein voller Monat.

X

2. Dieses Stück setzt kaum das, was unmittelbar vorher über die Wolke gesagt wurde, voraus, sonst wäre es wohl unnötig gewesen, mit den Trompeten zum Aufbruch zu blasen, deren Schall nicht in derselben Entfernung gehört werden konnte, in der die Bewegung der Wolke wahrgenommen wurde. מקרא steht im st. constr. und bezeichnet nicht das Zusammenrufen, sondern dessen Instrument. Auch מסע steht im st. constr. und bezeichnet den Aufbruch oder das Signal dazu, nicht das Inbewegungsetzen. את ist nach etlichen Handschriften zu streichen.

6. Selbstverständlich wurde auch zum dritten und vierten Mal für den Aufbruch der nach Westen, respekt. nach Norden liegenden

Lager geblasen. Eine Lücke hier anzunehmen, ist durchaus kein Grund vorhanden. Eine solche Fortführung der Bestimmung kann sehr gut dem Leser überlassen sein. שנית kann sowohl Adjektiv zu תרועה oder Adverb sein. Wahrscheinlich aber ist es für letzteres gemeint.

8. Auch in späterer Zeit, wo die Musik im Tempel Sache der Leviten war, blieb dieses Trompetenblasen ausschliesslich Recht der Priester; vgl. 2 Chr. 13, 13.

9. צר bezeichnet eigentlich einen Rivalen, daher ein Volk, das ein anderes bekriegt, um ihnen den Wohnsitz oder die Freiheit zu nehmen. Der צר ist immer offensiv und kämpft in Feindes Land; der איב dagegen ist defensiv und kämpft im eigenen Lande oder auf neutralem Boden. Diesem Unterschied gemäss ist, mit Ausnahme der einzigen Ungenauigkeit 2 Sam. 24, 13, immer nur von einer Flucht vor dem איב und nie von einem verfolgten צר die Rede. מאיביכם ist mir sehr verdächtig.

10. Die hier genannten drei Gelegenheiten des Trompetenblasens folgen in der Bestimmung auf einander nach der Frequenz ihres Vorkommens. Denn unter שמחה ist hier nicht ein periodisch wiederkehrendes Fest, sondern ein Triumpf nach errungenem Siege über den Feind zu verstehen. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. 2 Chr. 20, 27. Insofern entspricht diese zuerst genannte Gelegenheit der im vorherg. Verse erwähnten.

14. Streiche die Präposition in בראשנה und vgl. 2, 9. Das überflüssige ב ist durch בראשנה im vorherg. Verse, wo es einen ganz andern Sinn hat, veranlasst worden.

25. מאסף ist Prädikatsnomen und steht als solches im Acc. Aus diesem Grunde heisst es auch לכל mit das Genitivverhältnis umschreibendem ל, um das Prädikatsnomen, wie die grammatische Regel erfordert, undeterminiert zu lassen.

28. Möglich ist, dass hier vor ויסעו etwas ausgefallen, oder auch, dass dieser Ausdruck in Kürze so viel ist wie: und in dieser Zugordnung brachen sie auf. Gemeint wäre aber nur der V. 12 erwähnte Aufbruch von der Wüste Sinai. Vom Aufbruch im Allgemeinen müsste es וְנָסָעוּ heissen. Doch höchst wahrscheinlich ist das Schlusswort zu streichen. Der Ausdruck mag ursprünglich vom Redaktor als Schlagwort, das ihn an die Einschaltung der folg. Unterredung zwischen Moses und Reuel vor ויסעו zu Anfang von V. 33 erinnern sollte, an den Rand geschrieben worden und von da in den Text geraten sein.

29. חתן משה bezieht sich nach Ri. 4, 11 auf חבב, nicht auf רעואל. חתן braucht nicht notwendig Schwiegervater zu heissen, sondern kann auch jeden nahen Verwandten der Frau mit Bezug auf ihren Gatten bezeichnen, vgl. zu Ex. 4, 25.

Sehr diplomatisch spricht Moses den eigentlichen Zweck seiner Einladung nicht aus, bis es nötig wird. So lange es anging, sollte der Eingeladene in der Einladung nur den guten Willen Moses erblicken, ihm dienen zu können. Als Hobab die Einladung nicht annehmen will, stellt sich Moses an, wie wenn er die Abweisung so auffasste, als sei Hobab zu stolz, ein unverdientes Anerbieten anzunehmen, und darum spricht er jetzt von Gegendiensten. כי על כן ידעת heisst, da du die Kenntnis hast; vgl. zu Gen. 18, 5, und חנתנו ist so viel wie: wo für uns gut ist zu lagern. Ueber diesen Gebrauch des Possessivsuff. vgl. 32, 1 die Genitivbestimmung in מקום מקנה = eine Gegend, die für Viehzucht sich eignet. Ueber das Bild im letzten Satze vgl. Hi. 29, 15. Denn in ידעת liegt das Geständnis, dass den Israeliten die genannte Kenntnis abgeht. Sie sind ohne solche Kenntnis in der Sache wie blind, und der Angeredete kann ihnen hierin durch seine Kenntnis die ihnen gleichsam fehlenden Augen ersetzen.

32. Im zweiten Halbvers ist והיה wiederholt, weil er als Nachsatz nicht mit dem Verbum beginnt. הטוב ההוא ist nicht sogenannter casus pendens, wie Baentsch meint, sondern acc. cogn. der von ייטיב und הטבנו abhängt.

Der Bericht über die Verhandlungen mit Hobab bricht hier ab, und wir erfahren nicht, ob dieser mit den Israeliten weiter mitzog oder heimkehrte. Dieser Bericht, wie er uns vorliegt, soll nach den meisten Kritikern die Ansässigkeit der Keniter unter Israel, wie sie sich aus Ri. 1, 16 ergibt, erklären. Man nimmt an, dass die Antwort Hobabs, die bejahend war, aus Rücksicht auf V. 33, wonach nicht ein Mensch, sondern nur die heilige Lade die Führung hatte, weggelassen ist. Als ob nicht schon in der blossen Aufforderung eines Menschen, die Führung zu übernehmen, ein Widerspruch gegen V. 33 läge! Ferner, wie können die Verhandlungen zwischen Moses und Hobab die Ansässigkeit der Keniter unter Israel erklären, wenn am Ende nicht gesagt wird, dass Hobab die Einladung annahm und mit den Israeliten mitzog?

Mir scheint die Sache sich anders zu verhalten. Ein Bericht, der bei der eigentlichen Hauptsache abbricht, kann da, wo er so vorliegt, nicht ursprünglich sein. Er muss von anderswo herge-

nommen sein und an seiner jüngern Stelle einen Zweck haben, für den der weggelassene Punkt nicht in Betracht kommt. Ich vermute nun, dass der Zweck unseres unvollständigen Berichtes an dieser Stelle der ist, gegen das Festhalten an der ältern Tradition, die in naiver Weise für die geringste Sache ein Wunder schuf und darum auch eines, um einen Führer durch die Wüste zu ersetzen, den man für eine Kleinigkeit hätte haben können. Denn später war man minder naiv, ging daher mit dem Wunder sparsamer um und liess es da aus dem Spiele, wo Menschenwitz und Menschenkraft ausreichten.*)

Ein israelitischer Redaktor oder Bearbeiter konnte oder mochte von dem überkommenen Texte nichts streichen. Wenn er gegen etwas Bedenken hatte, zog er vor, durch eine naiv erscheinende Bemerkung oder durch eine widersprechende Einschaltung seine Ansicht auszudrücken. Erstere Art und Weise haben wir Gen. 33, 17 nachgewiesen. Hier ist letztere gewählt. Um gegen das Festhalten an der ältern Tradition, wonach die heilige Lade oder die Wolke — sieh die Bemerkung zu V. 33 — einen Führer durch die Wüste ersetzte, zu opponieren, wird aus anderer Quelle eine Unterredung eingeschaltet, in welcher Moses einen Menschen auffordert, die Führung zu übernehmen. Um den Zweck der Einschaltung anzudeuten, bricht sie bei der ursprünglichen Hauptsache ab, sodass sie zu nichts anderem als zur Erkennung der Absicht des Redaktors führen kann.

33. Dieser und der folgende Vers bildeten ursprünglich die Angabe von Zeit und Umständen zu 11, 1. Was dazwischen ist, ist spätere Einschaltung. Im zweiten Halbvers ist der Text an zwei Stellen verderbt. Am Schlusse ist nämlich מנוחה unmöglich richtig. Denn dieses Nomen, im Unterschied von מנוח, ist rein Abstraktum und bezeichnet die Ruhe, nicht den Ruheort. Aber auch letzteres wäre in diesem Zusammenhang nicht am Platze. Denn מנוח bezeichnet eine permanente Ruhestätte, hier aber handelt es sich nicht um eine solche, sondern um einen passenden Ort für kurze Rast. Für מנוחה hat man daher unbedingt מַחֲנֶה zu lesen und dieses im Sinne von Lagerstätte zu fassen. Diese Emendation ist

*) Charakteristisch für diese spätere Anschauung ist Joh. 11, 39, wonach Jesus, der den toten Lazarus ins Leben zurückzurufen vermochte, den über dessen Grabe liegenden Stein durch die Leute entfernen liess und somit seine Wunderkraft auf das absolut Nötige beschränkte und sie nicht an etwas vergeudete, das auf natürlichem Wege geschehen konnte.

kurz abgetan und dürfte leicht einleuchten. Nicht so die andere, die viel tiefer in die Darstellung eingreift, weshalb für die meisten Leser, die nicht gern das Herkömliche aufgeben, alle meine Argumente dafür fruchtlos bleiben dürften. Doch will ich das Meinige tun und meine Ansicht, von deren Richtigkeit ich überzeugt bin, aussprechen. Nun denn, ursprünglich handelte es sich hier gar nicht um die heilige Lade. Für diese Behauptung will ich Folgendes geltend machen. Die Lade zog nach 2, 17 nicht voran, sondern befand sich im Zentrum des gesamten Zuges. Wie hätte man die Lade mit der Handvoll Leviten durch eine Strecke von drei Tagereisen von dem gesamten Volke trennen können, ohne sie leicht einem feindlichen Ueberfall auszusetzen? Ein solcher Ueberfall aber wäre höchst fatal gewesen, da die Leviten, durch ihre Lasten behindert, sich kaum hätten verteidigen können, zumal da diese Lasten aus lauter heiligen und hochheiligen Dingen bestanden, die man nicht so leicht abwerfen durfte. Auch hat V. 35b und 36b als Anrede Moses an JHVH beim Aufbruch, respekt. beim Halten der Lade nur dann einen Sinn, wenn die Lade in der Nähe Moses und mitten im gesamten Zuge sich befindet; sonst ist das Ganze nur ein Possenspiel. Streiche ברית und für וארון lies וְעָנָן und vgl. V. 34. Ueber den Gebrauch von נסע mit Bezug auf die Wolke vgl. Ex. 14, 19b. Die Wolke also war es, die voranzog, um eine Lagerstätte zu erspähen. Die Korruption wurde durch das, was V. 35 und 36 über die heilige Lade gesagt ist, veranlasst. Das zweite דרך שלשת ימים ist ebenfalls zu streichen. Wenn die Wolke — oder die Lade — in der weglosen Wüste den Israeliten drei Tagereisen vorangegangen wäre, hätten sie dieselbe gar nicht finden können.

Diese Notiz, die wiederum voraussetzt, dass die Führung durch die Wüste auf übernatürliche Weise geschah, rührt selbstverständlich von einer andern Hand her als das unmittelbar Vorhergehende, worin erzählt wird, dass sich Moses nach einem des Wegs kundigen Führer umsah. Dass der letzte Redaktor, bei der Anknüpfung dieser Notiz sich nichts gedacht und den Widerspruch nicht eingesehen, ist kaum denkbar. Denn das würde zu sehr an den naiven Brauch erinnern, dem Katechismus, in dem die Lehre von der Dreieinigkeit vorgetragen wird, das Einmaleins beizufügen. Die einzige Erklärung für die hier vorliegende Inkongruenz bietet die Annahme, dass der letzte Redaktor, die mehr moderne Anschauung über die Oekonomie des Wunders nicht teilend, die Notiz über die Führung durch die Wolke an den vorherg. Bericht an-

knüpfte, um ihn zu entkräften. Ein ähnliches Verfahren wird von den Arabern mit Bezug auf viele Stellen im Kur'an angenommen. Wer Beidhawi oder irgend einen andern arabischen Kommentar zum Kur'an studiert hat, der weiss, wie die Araber die sich widersprechenden Offenbarungen so erklären, dass von je zwei sich widersprechenden Stellen die eine die Annullierung (نسخ) der ihr vorangegangenen bedeute. Der hebräische Redaktor traf jedoch hier, indem er mit dem Impf. consec. anknüpfte, das Arrangement so, dass seine Absicht, den vorhergehenden Bericht zu entkräften, nur den Gelehrten einleuchten sollte. Der gewöhnliche Leser dagegen sollte die Vorgänge so verstehen, dass sich Moses anfangs nach einem Führer umsah, und erst dann, als sein darum angegangener Verwandter die Führung nicht übernehmen wollte, die wunderbare Wolke eintrat und der Notwendigkeit eines anderen Führers enthob.

34. עליהם ist hier dem לפניהם im vorherg. Verse entgegengesetzt. Für יומם, das in diesem Zusammenhang ohne entgegengesetztes לילה kaum irgend welchen Sinn haben kann, lese man יָמִים = eine lange Zeit, ein Jahr. Das Ganze bildet einen Umstandssatz und heisst: die Wolke JHVHs aber hatte sich eine lange Zeit über ihnen, d. i. über dem Offenbarungszelt in ihrer Mitte, befunden, als sie vom Lagerplatz aufbrachen. Denn nach V. 11, 12 und Ex. 19, 1 hatten sich die Israeliten in der Wüste Sin ein Jahr weniger etliche Tage aufgehalten, und so lange hatte die Wolke über ihnen geschwebt statt vor ihnen herzuziehen.

35. Ueber בנסע = als aufbrechen sollte sieh die Bemerkung zu 4, 5. קומה eigentlich = auf! ist militärisches Kommando und heisst: Marsch!

36. שובה könnte zur Not beibehalten und nach der Bemerkung zu Ex. 14, 2 erklärt werden; doch liest man das Wort als Gegensatz zu קומה im vorhergehenden Verse ungleich besser שָׁבָה = lass dich nieder, aber etwas abgeschwächt und so viel wie: halt! Die üblichen Erklärungen zu רבבות אלפי ישראל, deren es mancherlei gibt, teils mit, teils ohne Emendation, verdienen keine Erwähnung, geschweige denn ein Wort der Widerlegung. Der Ausdruck ist Apposition zu יהוה und bezeichnet JHVH als den gewaltigen Kriegsgott, in dessen Person allein Israel ein überaus zahlreiches, unüberwindliches Heer besitzt. Der Sinn ist sonach: halt! JHVH, du Myriaden Regimenter Israels. Diese Anrede an JHVH bei der hier angegebenen Gelegenheit erklärt sich daraus, dass sich die Gegenwart JHVHs in der Schlacht durch die Anwesenheit der

heiligen Lade, über der er zwischen den beiden Cherubim thronte, fühlbar machte; vgl. 1 Sam. 4, 6. 7 und sieh K. zu Ps. 80, 2. Wem diese Fassung auf den ersten Blick nicht einleuchten sollte, der möge erwägen, dass Elia und Elischa 2 K. 2, 12 respekt. 13, 14 Israels Streitwagen und Reiterei genannt werden. Wenn man aber von einem blossen Propheten JHVHs das sagen konnte, um wie viel mehr muss es von JHVH selbst gelten; vgl. Ps. 20, 8. Auch Jes. 52, 12 spricht sich dieselbe Vorstellung aus. Dort wird JHVH der Vortrab und die Nachhut Israels genannt, doch ist dies bloss hebr. Redensart, die durch Nennung der beiden äussersten Enden alles ausdrückt, was mitten inne liegt, in jenem speziellen Falle also das gesamte Heer. — Ueber den Zusammenhang des Ausdruckes יהוה צבאות mit dieser Vorstellung sieh zu 1 Sam. 1, 11.

Bezeichnend für den äusserst praktischen, ich möchte fast sagen geschäftsmässigen Charakter der alttestamentlichen Religion auf ihren ersten Entwicklungsstufen — vgl. das Gelübde Jacobs Gen. 28, 20 bis 22 — ist, dass das vielsagende kriegerische Attribut JHVHs hier nicht in der Anrede beim Aufbruch, sondern erst beim Niederlassen kommt, nachdem er sich voraussetzlich im Kampfe gegen die Feinde glänzend bewährt und dasselbe redlich verdient hat; sieh zu Deut. 13, 3.

XI.

1. Nach der Bemerkung zu 10, 33 am Anfang trug sich die hier berichtete Begebenheit zu nachdem man drei Tage lang von der Wüste Sinai gezogen war. Für das zu allgemeine und deshalb nichtssagende רע lies רָעָב, dessen ב wegen des folgenden weggefallen ist. מתאוננים רעב heisst über Mangel an Nahrungsmitteln klagend. בקצה המחנה ist nur nach dem, was zu Gen. 47, 2 über קצה gesagt ist, zu erklären und soviel wie: am wichtigsten Teile des Lagers; vgl. den Bericht über dasselbe Ereignis Ps. 78, 31, wo dieser Begriff durch במשמניהם und בחורי ישראל ausgedrückt ist, wie auch die Ansicht des Rabbi Simon ben Menassia in Sifrê, der unsern Ausdruck durch במוקצים שבהם בגדולים שבהם erklärt und zur Begründnng auf קצין hinweist.

4. Für die Form von אספסף bietet die hebräische Nominalbildung keine Analogie. Auch leuchtet nicht ein, was das Nomen, wie es uns vorliegt, heissen kann. Man übersetzt gewöhnlich „zusammengelaufenes Gesindel“, allein אסף heisst nicht zusammenlaufen. Endlich stimmt dies nicht zur Situation. Denn völliger Mangel an

Nahrungsmitteln herrschte ja nicht; es wurde nur über Mangel an Fleisch und Gemüse geklagt, und darum kann das zusammengelaufene Gesindel nicht der Urheber der Klage gewesen sein, denn dies pflegt sich mit irgend welcher Nahrung zufrieden zu geben. Zwei samaritanische Codices bieten הספסף, von ספף etwa nach der Form von אַלָּאַל, und dies mag das Richtige sein. Im Arab. heisst سفّ unter anderem unbedeutenden und nichtigen Dingen nachgehen. Danach ware ספסף wie das arab. سفساف, das schon Lane mit dem fraglichen אספסף vergleicht, leichtsinniges, frivoles Gesindel. Dies passt ungleich besser. Die Urheber dieser Klage waren also Israeliten, dennoch ist אשר בקרבו hier gut hebräisch; vgl. V. 21. תאוה kann nur acc. cognat. sein, aber als solcher muss der Ausdruck ursprünglich näher bestimmt gewesen sein; vgl. zu Gen. 27, 33 Andererseits ist das darauf folgende Wort unerklärlich, denn ישבו kann nur als adverbielle Bestimmung zu ויבכו gefasst werden, und dagegen spricht der Umstand, dass weder so weit in diesem Buche noch in den vorhergehenden Büchern vom Weinen der Israeliten die Rede war, weshalb sie bei dieser Gelegenheit nicht wiederum geweint haben können. Für תאוה וישבו lese man תאות בשר = Gelüst nach Fleisch. Ueber Hiph. von אוה sieh zu Gen. 4, 1. בני ישראל, dem ספסף gegenüberstellt, heisst die andern Israeliten, die sonst nicht leichtsinnig und frivol waren; vgl. zu Gen. 3, 2.

5. Umsonst bekommen Nahrungsmittel nur Bettler, was eine ganze Nation nicht sein kann. Besonders dem jüdischen Volke hat man von je her wohl vieles umsonst abgenommen, aber nichts umsonst gegeben. Aus diesem Grunde ist חנם nicht mit נאכל, sondern mit זכרנו zu verbinden. Man erhält dann den Sinn: vergebens denken wir an die Fische u. s. w. Ueber diesen Gebrauch von חנם vgl. Mal. 1, 10.

6. Es ist nicht leicht, den durch נפשנו יבשה bezeichneten Begriff in einer andern Sprache auszudrücken. נפש ist hier selbstverständlich nicht Seele, sondern bezeichnet das Leben sofern es durch Nahrung erhalten wird. יבש wiederum bezeichnet z. B. den Knochen als fleisch- und marklos; vgl. Ez. 37, 2, 4 und Pr. 17, 22. Das Gegenteil davon bezeichnet mit Bezug auf den Knochen דֶּשֶׁן; vgl. Pr. 15, 30. Letzteres Verbum kommt aber Pr. 11, 25 und 13, 4 auch mit Bezug auf נפש vor. Danach ist נפש יבשה Gegensatz zu נפש מְדֻשָּׁנָה und bezeichnet den Zustand des Körpers bei Nahrung, die wohl das Leben erhält, aber nicht kräftig genug ist, Mark und Fleisch zu geben.

7. Dieser und der folgende Vers bilden Umstandssätze, welche die Vorzüge des Mannes beschreiben und den Zweck haben, die Klage des Volkes als grundlos darzustellen; vgl. Sifrê. Somit ist die hier gegebene Beschreibung des Mannes nicht ganz überflüssig wie die Erklärer meinen.

8. שוט heisst herumschlendern, und der Gebrauch dieses Verbums hier will die Leichtigkeit und Gemächlichkeit des Ganges nach dem Manna ausdrücken. Der Artikel war in solcher Fülle vorhanden, dass man ihn überall finden konnte, und darum war der Gang danach Kinderspiel. — Durch die Nennung des Gefässes, worin das Manna gekocht wurde, soll die Kochart bezeichnet werden; vgl. Lev. 2, 5 מנחה על מחבת wie auch deutsch Napfkuchen, Pfannkuchen und englisch potroast. Leider lässt sich aber das durch פרור bezeichnete Gefäss nicht näher bestimmen, sodass für uns dessen Nennung hier fruchtlos bleibt.

9. על am Schlusse des Verses heisst nicht „auf" oder „über", wie man fälschlich wiedergibt. Denn nach Ex. 16, 14 lag der Tau über dem Manna, nicht dieses über jenem. Die Präposition bezeichnet hier das Manna als Zugabe zum Tau und ירד המן עליו ist = das Manna fiel mit ihm herab.

10. In dem überlieferten Texte hinkt der letzte Satz nicht nur nach, sondern es ist auch nicht leicht, ein Subjekt für ihn zu finden; denn der erste Satz ist so gebildet, dass sich schwerlich daraus das nötige Subjekt entnehmen lässt, zumal bei dem Dazwischentreten des zweiten. Ebenso wenig kann das Subjekt aus dem zweiten Satz entnommen werden, da JHVHs Zorn, was immer seine Ursache, stets gerecht ist. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich ובעיניו mit auf JHVH bezüglichem Suff. für ובעיני hatte. Danach wäre משה Subjekt zu רע und der Sinn des Satzes der: und er war mit Moses unzufrieden; vgl. die Redensart טוב בעיני פ׳ mit persönlichem Subjekt 1 Sam. 29, 9. JHVH war mit Moses unzufrieden, weil dieser aus Unglauben an die Möglichkeit, der Klage des Volkes abzuhelfen, keinen Versuch zu dessen Beschwichtigung machte; vgl. V. 21—23.

11. Nach unserer Bemerkung zum vorherg. Verse wird hier vorausgesetzt, dass JHVH dem Mose sein Missfallen in Worten ausgedrückt oder sonst irgendwie angedeutet hatte. Sonst fehlt die Veranlassung zu dieser Rede Moses. Bei der Redensart מצא חן בעיני פ׳ verneint die dazukommende Negation nicht nur den Begriff, sondern setzt dafür das gerade Gegenteil ein und gibt ihr den

Sinn: jemandes Missfallen erregen oder sich dessen Ungnade zuziehen; vgl. Deut. 24, 1 und sieh zu Deut. 17, 3.

12. Für נשבעת ist wohl נשבעתי zu lesen. Was als eine JHVH in den Mund gelegte Rede beginnt, kann nicht als Rede Moses enden.

15. Für ברעתי haben zwei Handschriften ברעתך und ebenso viele andere ברעתם. Diese Varianten erklären sich durch die Bemerkung in Sifrê zu unserer Stelle und Mekhilta zu Ex. 15, 7, wonach ברעתי hier ein Euphemismus ist. Jede der beiden genannten Lesungen will den Ausdruck geben, der durch ברעתי vermutlich umschrieben ist. Aber hier haben die Rabbinen Unrecht, denn ברעתי ist keine euphemistische Umschreibung; vgl. V. 11 הרעת לעבדך.

16. אשר ידעת כי וגו׳ pflegt man zu übersetzen „von denen du weisst, dass sie u. s. w.“, aber das scheint mir denn doch eine zu sonderliche Charakterisierung der Aeltesten. Ich glaube, dass כי hier in dem zu Gen. 4, 25 angegebenen Sinne zu verstehen und מזקני הם זקני für zu lesen ist. Dann ist das Ganze = von den Aeltesten Israels, die du kennst, das heisst (oder ich meine), von den Vorstehern des Volkes und seinen Beamten. Dass alle Aeltesten Israels Moses bekannt waren, konnte nicht vorausgesetzt werden, aber diejenigen von ihnen, die Vorsteher und Beamte waren, musste er kennen.

17. Die erste Person in ואצלתי und ושמתי bietet erhebliche Schwierigkeiten. Erstens, wenn JHVH selber, nicht Moses, die Handlung vollziehen soll, so hat ודברתי עמך gar keinen Sinn, und doch ist letzteres offenbar unbedingt nötig, denn auch V. 25 bei dem Bericht über die Ausführung dessen, was hier befohlen wird, heisst es וידבר אליו, ohne Angabe der Rede ihrem Inhalt nach, was danach unerklärlich wäre. Dann wird אָצַל sonst stets nur mit Bezug auf das gebraucht, was unmittelbar von dem Subjekte selbst kommt, während in diesem Falle der Geist, obgleich ursprünglich JHVHs, jetzt doch Mose innewohnt. Endlich, wenn sich JHVH an der Begeisterung der Aeltesten persönlich betätigen wollte, hat er ja des Geistes genug und braucht sich nicht von Moses welchen zu entlehnen. Aus diesen Gründen ist ואצלת und ושמת zu lesen; vgl. 27, 20 ונתתה. Demnach heisst ודברתי עמך und ich will dich instruieren, wie du es anstellen sollst, dass du ihnen von deinem Geiste mitteilst. JHVH vermeidet es, sich an der Begeisterung blosser Gemeindeältesten zu betätigen, teils weil eine solche Betätigung unter seiner Würde wäre, teils aber auch um durch die

Vermittlung Moses dessen Grösse ihm selbst und dem Volke zu zeigen.

18. התקדשו heisst nichts mehr als trefft Vorkehrungen für den Fleischvorrat. Von einer Heiligung kann hier keine Rede sein; vgl. den Ausdruck קדש מלחמה Kriegsvorbereitungen treffen.

19. Dieser und der folg. Vers sind durchaus nicht im Widerspruch zu V. 33. Denn es ist hier keineswegs gesagt, dass die Israeliten die Wachteln einen Monat lang essen werden. Gemeint ist, dass die Vögel dieses eine Mal in solcher Fülle kommen werden, dass man davon einen vollen Monat wird essen können; vgl. zu V. 31.

21. Ueber רגלי sieh die Bemerkung zu Ex. 12, 37.

23. היקרך ist hier unmöglich richtig. Abgesehen davon, dass das Suff. der zweiten Person unerklärlich ist, da das Wort JHVHs Moses persönlich nicht betrifft, ist קרה nicht vox media, sondern wird, wie zu Gen. 42, 29 gezeigt worden, stets nur von unangenehmen Begegnissen gebraucht, während das Eintreffen des Wortes JHVHs dem Moses nur willkommen sein musste. Lies הֲיָקוּם. Dieses konnte, nachdem Waw durch zufällige horizontale Verlängerung seines oberen Teiles einem Reš ähnlich wurde, sehr leicht nach Vermutung in היקרך emendiert werden. Nebenbei sei bemerkt, dass die Angabe der Wörterbücher, dass קום in demselben Sinne wie בוא mit Bezug auf דָּבָר gebraucht wird, nicht zutrifft. בוא bedeutet in solcher Verbindung schlechthin eintreffen, קום aber heisst, vermöge seiner eigentlichen Bedeutung, sich behaupten. Beim Gebrauch von קום in Verbindung mit דבר hat man daher an einen gegen das betreffende Wort erhobenen Zweifel zu denken wie hier oder an Opposition wie Jer. 44, 28. 29. Sieh zu Deut. 19, 15. Auch הקים דבר birgt in sich den Nebenbegriff, dass man bei der Erfüllung des Versprechens auf Opposition stösst, die man zu überwinden hat.

25. Ueber den Sinn von וידבר אליו sieh zu V. 17. Nach eben jener Bemerkung ist hier Moses, nicht JHVH, Subjekt zu ויאצל und ויתן. נוֹחַ als Inf. constr. statt נוּחַ ist wohl wegen des Kehllauts mit seinem Pat. furtivum. Diese Form kommt jedoch nur bei vorgeschlagenem כ vor. Dagegen bei vorgeschlagenem ל, durch dass der Inf. const. zum Gerundium wird, kann sich das ô hier selbst vor Gutturalen nicht halten, sondern geht regelmässig in û über; vgl. Jos. 3, 13 Jes. 7, 2 und Neh. 9, 28 gegen Ri. 9, 9. 11. 13. 2 Sam.

21, 10 und Jer. 14, 10. So nach der massoretischen Punktation. Ob diese die richtige Aussprache darstellt, ist jedoch zweifelhaft.

26. Dass die Namen dieser beiden Aeltesten für den Zweck der Darstellung erfunden sind, zeigt schon der Umstand, dass die Endsilbe beiden gemein ist. Noch deutlicher würde sich diese Erfindung verraten, wenn, wie ich vermute, אֶלְדָּד und מֵדָד zu lesen wäre. דָּד oder plene geschrieben דּוּד ist nach 1 Sam. 2, 14 und 2 Chr. 25, 13 ein Topf, worin Fleisch gekocht wird. Danach wäre אלדד = über dem Fleischtopf und מדד = fern vom Fleischtopf. Demgemäss würde die Erfindung dieser Namen in der Urquelle irgendwie mit der Klage über die vermissten Fleischtöpfe Aegyptens zusammengehangen haben, welche Anlass zur Begeisterung und prophetischen Verzückung der Aelteston war. Oder דָּד bezeichnet in diesem Namen, wie Ps. 81, 7, den Lastkorb. Dann war in diesem Zusammenhang ursprünglich davon die Rede, dass die Israeliten bei ihrer Klage über die vermissten Lebensgenüsse, die sie in Aegypten hatten, den Lastkorb vergassen, an den sie dort gebunden und von dem sie nunmehr frei waren. Es mag dem Leser überlassen sein, zwischen diesen beiden Fassungen die zu wählen, die ihm plausibler erscheint. In jedem Falle aber gehört das Zurückbleiben dieser beiden Männer im Lager zu dem Zwecke der Darstellung. Im Lager zurückgeblieben, hielten diese beiden Aeltesten prophetische Ansprachen des Inhalts, auf den ihre Namen in der einen oder der andern Weise anspielen, um das Volk von der Ungerechtigkeit seiner Klage zu überzeugen. Unter den andern Aeltesten vor dem Heiligtum hätten sie das nicht tun können, auch später im Lager nicht, da ihre prophetische Begeisterung nur für den Augenblick war. Der Inhalt dieser Reden ist aber, wie V. 25 die Rede JHVHs an Moses, nicht angegeben, sondern nur leichthin angedeutet.

28. מבחריו, das mir nicht ursprünglich scheint, hat den Zweck, zu zeigen, wie wenig Josua den Meister kannte, obgleich er so lange in seinem Dienste war, und dass ihm namentlich dessen Eigenschaft, wegen welcher er 12, 3 besonders gerühmt wird, völlig entgangen war.

31. Gewöhnlich versteht man hier die Sache so, dass die Wachteln geflogen kamen und in einer Höhe von zwei Ellen vom Boden flatterten und sich leicht fangen liessen. Aber der Umstand, dass die Wachteln im folg. Verse gemessen, nicht gezählt werden, spricht für tote Vögel, die der Wind brachte und dicht niederfallen

liess, sodass sie zwei Ellen hoch auf dem Boden lagen. Der kalte Westwind erhielt die toten Vögel frisch. Es ist eitel zu fragen, wie die toten Wachteln vom Westen her mit dem Winde kamen; denn bei einer Leistung JHVHs, auf die er sich nach V. 23 so viel zugute tat, braucht nicht alles mit natürlichen Dingen zugegangen zu sein. Für ויגָז muss man ויגֶז sprechen oder man hat שָׂלָו für שלוים zu lesen.

35. Für ויהיו lies ויהי und ziehe den Satz als Zeitangabe zum Folgenden.

XII.

1. Sieh die Bemerkung zu 11, 35. Durch die Herbeiziehung des dortigen Schlusssatzes gewinnen beide Verse, namentlich dieser, dessen Anfang sonst zu abrupt ist. Ueber die Zeitangabe vgl. V. 15 und 16.

2. Der Klatsch, der mit einer unbedeutenden Familienangelegenheit begonnen hatte, endete, wie dies zu geschehen pflegt, mit wichtiger übler Nachrede, die der Neid eingab. Ueber den Gebrauch von רק neben dem gleichbedeutenden אך zur Steigerung des Begriffs vgl. Ex. 14, 11, wo in gleicher Weise אין neben בלי gebraucht ist zur Verstärkung der Verneinung. Am Schlusse hat man neuerdings nach וישמע יהוה den Ausfall von ויחר אף יהוה vermutet, aber ohne Grund. Denn וישמע יהוה klappt nicht so arg nach wie man meint. Es will damit gesagt sein, dass JHVH die skandalöse Unterredung zwischen den Geschwistern gehört und beschlossen habe, sie nicht ungestraft hingehen zu lassen; vgl. zu Gen. 35, 22.

3. ענו heisst nicht sanftmütig, sondern bescheiden. Das heisst der Ausdruck in der Sprache der Mischna, und nur dies gibt auch hier einen Sinn. Denn Moses wusste von dem Klatsch seiner Geschwister nicht, hätte also darüber nicht zornig werden können, selbst wenn er eifermütig wäre. Dagegen hat es einen Sinn, wenn der Verfasser, nachdem die beiden von Moses so gesprochen, als wenn er auf seine hohe Stellung pochte, uns wissen lässt, dass dem nicht so war, da Moses im Gegenteil stets äusserst bescheiden sich benahm. Danach kontrastiert ענו mit האיש, durch welch letztern Ausdruck die hohe Stellung Moses betont wird; vgl. zu Ex. 11, 3.

5. ויקרא אהרן ומרים ist = und rief: „Aharon und Mirjam!“ JHVH rief also bloss die Namen beider, ohne weiter ein Wort

zu sprechen, bis sie auf seinen Ruf aus dem Zelte traten. Zur Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 3, 6, 8. Sonst müsste es unbedingt אל אהרן ואל מרים heissen.

6. An נביאכם יהוה ist nichts zu ändern oder auszusetzen, nur darf man dabei nicht vergessen, dass das Suff. auf die beiden Angeredeten allein, nicht auf das ganze Israel sich beziehen muss. Denn bei dieser Zurechtweisung kann nur der prophetische Charakter, dessen sich Aharon und Mirjam gerühmt hatten, nicht aber ein anderer Prophet, den Israel ausser Moses besitzt, in Betracht kommen. Der Sinn des Satzes ist daher der: wenn von euch beiden einer ein Prophet JHVHs ist. Die Ausdrucksweise, wobei יהוה ein durch ein Suff. bestimmtes Nomen nach einer andern Seite hin näher bestimmt, ist wohl ungewöhnlich, aber gut hebräisch: vgl. Lev. 26, 42 und besonders Ct. 1, 15. 4, 1 עינך יונים.

7. Hier beim Gegensatz tritt, wie so oft, die Person an Stelle ihres Falles, denn der Sinn ist: nicht so verhält sich die Sache im Falle meines Dieners Moses. Wie der Gedanke des zweiten Halbverses zeigt, ist עבדי משה im ersten nicht in dem Sinne zu verstehen, in dem jeder Verehrer JHVHs עבד יהוה genannt werden kann. עבד ist in diesem Ausdruck im engern Sinne von עבדי המלך zu verstehen. Moses verhielt sich zu JHVH wie der Minister zum König; er besorgte seine sämtlichen Geschäfte und vertrat ihn auf Erden sowohl in den inneren Angelenheiten seines Reiches, das heisst Israel gegenüber, als auch nach aussen hin, wie bei der Sendung an Pharao, König von Aegypten. Demgemäss ist aber בכל ביתי נאמן הוא nicht von der Bewährung Moses zu verstehen, sondern heisst, wie Kautsch es richtig wiedergibt: er ist betraut mit der Leitung meines ganzen Hauswesens. Dieser Zug im prophetischen Charakter Moses im Gegensatz zu Aharon und Mirjam hat nur scheinbar nichts Entsprechendes im Vorhergehenden. Denn die Umständlichkeit der Offenbarung, wie sie dort geschildert ist, schliesst den häufigen Verkehr JHVHs mit den Betreffenden und somit auch deren allgemeine Leitung des Hauswesens JHVHs aus.

8. Ziehe ומראה zum Folg. und fasse ולא בחידות im Sinne von ובלא חידות; vgl. zu Ex. 3, 19. מראה, obgleich im st. absol., ist dennoch von folg. יהוה näher bestimmt; vgl. zu V. 6. חידה, ein Wort dunklen Ursprungs, gezeichnet etwas, das sich irgendwie der Konzeption oder Perzeption bis zu einem gewissen Grade entziehet. Daher der Gebrauch dieses Nomens nicht nur vom eigentlichen Rätsel, sondern von der kurzen

und daher dunklen Rede des Weisheitsspruches und der Poesie überhaupt; vgl. Ez. 17, 2. Ps. 49, 5 und Pr. 1, 6. Hier ist der Ausdruck von der Verdunkelung eines Bildes gebraucht. Demgemäss ist der Sinn des Ganzen: und das unverschleierte Bild und die Gestalt JHVHs schaut er.

9. Die Erklärer finden es befremdend, dass der Zorn JHVHs erst jetzt entbrennt. Aber wer sagt ihnen, dass JHVH auch während der Rede nicht in Zorn war? Berichtet aber wird vom Zorn erst jetzt, weil nunmehr dessen Wirkung, die Bestrafung Mirjams, erfolgen soll.

10. פנה, mit אל der Person konstruiert, heisst, wie schon früher bemerkt, Aufmerksamkeit schenken, betrachten. Daher folgt hier והנה auf ויפן אל, wie diese Partikel Gen. 6, 12. 8, 13. 18, 2 und öfter auf ראה folgt; vgl. zu Pr. 24, 30 und 31.

11. Der Plural in עלינו, נואלנו und חטאנו zeigt unverkennbar, dass nach der Darstellung der Urquelle auch Aharon vom Aussatz mitbetroffen wurde; vgl. zu V. 12. Es leuchtet auch nicht ein, warum Aharon, der mitschuldig war, nicht mitbestraft worden sein sollte. In späterer Zeit wurde jedoch Aharon wegen seines hohepriesterlichen Charakters bei der Bearbeitung des Berichts, soweit die grässliche Bestrafung in Betracht kommt, aus dem Spiel gelassen. ואשר חטאנו ist nach unserer Bemerkung zu Ex. 9, 27 so viel wie: und wofür wir um Verzeihung bitten.

12. Für תהי bringt Syr. נהי zum Ausdruck, was sich nur dadurch erklären lässt, dass in der ursprünglichen Darstellung auch Aharon von der Strafe mitbetroffen wurde; vgl. die vorherg. Bemerkung. Zu der Gestalt aber, in der uns der Bericht vorliegt, passt nur תהי. חצי beziehen die alten Erklärer auf Mirjam. Diese Fassung, die Dillmann mit christlichem Stolze als „jüdischen Witz" charakterisiert, verwerfen die Neuern und übersetzen den Passus also: „Lass sie nicht sein wie ein totes Kind, dessen Fleisch bei seinem Austritt aus dem Mutterschoss schon halb verfault ist." Als ob מת ohne weiteres ein totes Kind bezeichnen könnte! Dann heisst es als blosse Zeitangabe immer nur מרחם oder מבטן ohne יצא. Endlich ist es unbegreiflich, warum Mirjam, die zur Zeit beinahe hundert Jahre alt gewesen sein muss, in ihrem aussätzigen Zustande mit einem totgeborenem Kinde und nicht vielmehr schlechthin mit einer stark verwesten Leiche verglichen werden sollte. Tatsächlich heisst מת hier einfach ein Toter. Der Vergleich ist sehr treffend. Von allem Verkehr mit den Mitmenschen ausge-

schlossen, ist der Aussätzige wie tot; vgl. Nedarim 64b. Für בצאתו ist בצאתֵנו zu lesen. Das Suff. in בשרו ist unbestimmt, während das in אמו, unverändert, grammatisch auf מת, logisch aber auf מרים sich bezieht. Erwägt man nun, dass der Hebräer die Verwandtschaft durch „Gebein und Fleisch" bezeichnet, und dass der Aussatz nur das Fleisch, nicht auch die Knochen affiziert, so ergibt sich der Sinn für das Ganze wie folgt: Lass sie nicht sein wie tot, sodass, da wir aus demselben Mutterleib kommen wie sie, einem die Hälfte seines Fleisches verzehrt wird. Wenn Mirjam leidet, müssen ihre Brüder mit ihr mitleiden, und wenn ihr das Fleisch fault, muss jeder der beiden Brüder fühlen, dass ihm gleichsam die Hälfte des eigenen Fleisches verzehrt wird. Ueber die Masculinform von מת vgl. Gen. 23, 3.

13. Mit Recht gilt dieses äusserst kurze Gebet im Talmud als Mustergebet; vgl. Berachoth 34a. Für אל liest Dillmann אֵל und ihm folgen alle Neuern. Aber danach wird ja der angeredete JHVH in diesem Gebet gar nicht genannt, was kaum richtig sein kann. Vielleicht ist אל נא aus אלהינו korrumpiert.

14. Waw in ואביה ist nach der Bemerkung zu Ex. 2, 20 zu verstehen. Denn auch hier liegt in der Frage ein leiser Vorwurf für Moses, der gegen alle Disziplin um sofortige Aufhebung der Strafe gebeten hatte. Der Vergleich Mirjams mit jemand, dem der eigene Vater ins Gesicht gespien hat, erklärt sich daraus, dass die alten Juden dem Speichel heilende Kraft zuschrieben. Besonders galt der Speichel als Heilmittel für Augenkrankheiten. So wird Jeruschalmi Sota, Kap. 1 Hal. 4 von Rabbi Meir erzählt, dass er, um einen Mann zu versöhnen, der seine Frau, weil sie dem Vortrag des Rabbi bis spät in die Nacht zugehört, aus dem Hause gejagt und geschworen hatte, sie nicht wieder hereinzulassen, bis sie dem Urheber ihres Zerwürfnisses ins Gesicht gespuckt, sich augenleidend stellte und von dem verstossenen Weibe ins Auge speien liess. Sieh auch Mark. 8, 23. Danach konnte ein Vater seiner Tochter nur um ihre Augen zu heilen ins Gesicht speien; dennoch würde die Tat, weil sie sonst Beschimpfung ist, auf die Tochter beschämend wirken und sie zwingen, eine kurze Zeit sich öffentlich nicht zu zeigen. In gleicher Weise war die Züchtigung Mirjams durch JHVH väterlich gemeint; aber dennoch muss sie sich wegen des Aussatzes auf die vorgeschriebenen sieben Tage zurückziehen. תכלם will Grätz in תִּכָּלֵא abändern, was auf den ersten Blick sehr plausibel erscheinen mag, bei näherer Betrachtung aber

nur ungenügende Kenntnis des Hebräischen verrät. Denn der Aussätzige wird durch seine Krankheit sehr entstellt, und נבלם ist der eigentliche Ausdruck für die durch Entstellung des Aeussern entstehende Scham, die einen zwingt, sich zurückzuziehen und unter Bekannten nicht sehen zu lassen; vgl. 2 Sam. 10, 5 und 1 Chr. 19, 5. Hier ist das Verbum gebraucht, weil der Redende jetzt schon an die andere Seite des Vergleichs denkt, an die Strafe Mirjams, die sie derart entstellt hat, dass sie sich schämen muss, sich sehen zu lassen.

XIII.

2. Im Unterschied von 1, 5 werden hier die zwölf Männer nicht von JHVH selbst, sondern von Moses namentlich bestimmt; vgl. V. 4. Der Grund ist der. Während dort das Geschäft, wofür die Männer bestimmt wurden, ohne irgend welche üble Folgen ablief, endet es hier fatal und stürzt die Gemeinde in Unglück. Männer aber, welche über die Gemeinde ein so grosses Unglück gebracht, dürfen nicht von JHVH selbst gewählt worden sein. Später ging man darin noch weiter; vgl. zu Deut. 1, 22.

5. Bei vier Stämmen fängt der Name des Fürsten mit demselben Konsonanten an wie der Stammnamen, nämlich hier bei Simeon, V. 7 bei Issakar, V. 14 bei Naphtali und V. 15 bei Gad, was kaum zufällig sein kann. Es scheint, dass in der naiven Urquelle der gleiche Anlaut der Namen in dieser Weise durchgängig war, und dass der Bearbeiter die meisten Fürstennamen für die mehr kritischen Leser seiner Zeit teils modifizierte, teils durch andere ersetzte.

8. So heisst Josua nur noch Deut. 32, 44. Letztere Stelle kommt aber, wie dort gezeigt werden soll, gar nicht in Betracht. Die Form, die der Name hier hat, zeugt für das hohe Alter unseres Stückes. In der Tat, dieses Stück, worin Josua sichtlich in keinem Dienstverhältnis zu Mose steht, ist seinen ältern Bestandteilen nach viel älter als irgendeine der Erzählungen, in denen er als dessen Famulus erscheint; vgl. die folg. Bemerkung.

16. Aus dem zu V. 3 erörterten Grunde fehlt hier, wo auf die Namen der Kundschafter Bezug genommen wird, das dortige על פי יהוה.

Die Ursache der im zweiten Halbvers berichteten Namensänderung ist nicht angegeben. Die Erklärer sind jedoch darum nicht verlegen. Man behauptet, Josua bekommt jetzt einen andern

Namen, weil er eine wichtige Rolle zu spielen beginnt, wie auch sonst Personen in entscheidenden Punkten ihres Lebens ihren Namen ändern. Als Beispiel werden Abraham und Jakob angeführt, Gen. 17, 5 und 32, 29. Aber in diesen beiden Fällen gibt der Verfasser den Grund der Namensänderung an, was hier nicht geschieht. Dann leuchtet auch nicht ein, inwiefern Josua jetzt eine wichtige Rolle zu spielen beginnt. Man sollte vielmehr denken, dass die Rolle eines alleinigen Gehilfen Moses, was Josua bis jetzt war, ungleich wichtiger ist als die Rolle eines Kundschafters, die elf andere Männer mit ihm teilten. Endlich, wenn die neue Rolle Anlass zur Namensänderung wäre, hätten ja alle zwölf Kundschafter andere Namen bekommen müssen, was aber nicht der Fall ist. Wenn man alles das erwägt, muss man zu dem Schluss kommen, dass diese Namensänderung einen besonderen Grund hat, der aber nicht angegeben ist, weil die Angabe dem Zweck nicht dienlich wäre. Aber was kann der Grund sein? Wir wollen sehen.

Die Hebräer schufen ihre Eigennamen und behielten ihre Bedeutung lebhaft im Sprachbewusstsein. Vgl. Gen. 27, 36. 1 Sam. 25, 25 und sieh zu Mal. 3, 6. Hebräische Eigennamen behielten daher nicht immer dieselbe Form für alle Zeiten, sondern sie erfuhren manchmal von Zeit zu Zeit Veränderungen, welche die Entwickelung der Sprache mit sich brachte. So kommt es, dass der Name, den der Diener Moses führte, in der Geschichte der hebräischen Sprache drei verschiedene Formen hat, הוֹשֵׁעַ, יְהוֹשֻׁעַ und יֵשׁוּעַ. הושע ist die älteste Form, die sich sicherlich bis zur Auflösung des nördlichen Reiches erhielt, denn so sprach man noch den Namen des letzten Königs dieses Reiches aus; vgl. 2. K. 17, 1. Nach הושע kommt יהושע. Zwischen diesen beiden Formen gibt es keine Schwankungen. Dagegen schwankt die Form zwischen letzterem und dem geschichtlich darauf folgenden und bekanntlich bis zum Anfang unserer gewöhnlichen Zeitrechnung reichenden ישוע. Denn bei den Propheten Haggai und Sacharja heisst der erste Hohepriester nach dem Exil יהושע, während er in Esra und Nehemia ישוע genannt wird. (Dagegen ist Neh. 10, 24 für das dort unmögliche הושע ohne Zweifel ישוע zu lesen).

In unserem Stücke aber sind zwei Versionen von dem Berichte über die Kundschafter verquickt, die aus verschiedenen Zeiten herrühren. Die Partie 13, 1—16a gehört zur ältern Version. Darum heisst Josua in obigem Namensverzeichnis הושע, wie dieser Name in der ältern Zeit gesprochen wurde.

Diese ältere Version kennt Josua nur als einen der Kundschafter und weiss über ihn sonst nichts. Nach dieser ältern Version ist Kaleb der einzige unter den Kundschaftern, der günstig berichtete und die aufgeregte Gemeinde zu beschwichtigen suchte, vgl. V. 30 und 14, 24, während Josua oder Hosea, über den weiter nichts gesagt ist, sich den andern Kundschaftern anschloss und daher mit ihnen in der Wüste an der Pest starb. Die Sagen, worin Josua eine wichtige Rolle spielt, zuerst als Diener und dann als Nachfolger Moses, sind alle viel später. Daraus erklärt es sich, dass der Held in diesen Sagen יהושע heisst, wie der Name zur Zeit ihrer Entstehung gesprochen wurde. Der Name ist also in diesen letztern Erzählungen ein Anachronismus. Der Anachronismus genierte den Redaktor, und er half sich so gut er eben konnte, indem er ihm in dem obigen Verzeichnis seine ältere Form liess und dann hinzufügte, dass ihn Moses in יהושע umänderte. Dass Moses die Namensänderung bei Gelegenheit der Aussendung der Kundschafter vornahm, sagt die redaktionelle Notiz nicht. Der Redaktor fand es bloss passend und bequem, an dieser Stelle über die Namensänderung zu berichten.

19. ארץ bezeichnet hier das Klima. Dass das Substantiv unter anderem auch diesen Sinn hat, zeigt V. 32 ארץ אכלת ישביה, was nur vom Klima eines Landes gesagt werden kann. Vom Boden des Landes ist erst im folgenden Verse die Rede, wo auch die auf ארץ bezüglichen Adjektiva, dem entsprechend, anders sind. הבמחנים אם במבצרים bringen LXX in umgekehrter Ordnung. Schon dies allein macht den Ausdruck verdächtig. Dazu kommt noch, dass der Pl. von מחנה sonst stets מחנות, nicht מחנים ist, und dass eine Stadt, die keine Mauer hat, noch lange nicht ein blosses Lager ist. Das von Sam. für הבמחנים gebotene המחבנים oder המכחנים führt zu nichts. Der Text ist offenbar heillos verderbt.

20. והתחזקתם ist hier nicht = und seid guten Mutes, welcher Zuspruch für den gleich darauf angegebenen Zweck nicht nötig war, sondern heisst: gebt euch Mühe, macht Anstrengungen; vgl. zu Deut. 12, 23. Tatsächlich war es für die Kundschafter kein Leichtes, sich eine Probe von den Früchten des Landes zu verschaffen, ohne sich zu verraten.

22. Streiche das ungrammatische ויבא, welches durch Dittographie aus dem Vorhergehenden entstanden zu sein scheint. Dieses Verbum ist nach ויעלו um so mehr unerträglich, als in dem Folgenden nichts berichtet ist, was die Kundschafter in Hebron

getan hätten, und der Ort nur wegen der Erwähnung der daselbt hausenden Riesen genannt ist. Im zweiten Halbvers ist שבע שנים nicht mit לפני zu verbinden, sondern als Angabe der Zeitdauer zu נבנתה zu fassen, sodass der Sinn des Ganzen der ist: Hebron aber wurde sieben Jahrelang gebaut, vor Zoan in Aegypten. Somit wird von Hebron zweierlei ausgesagt, dass es eine grosse, und dass es eine sehr alte Stadt war, letzteres, weil es das als alte Stadt bekannte Zoar an Alter übertraf. Wenn hier nur der Umstand in Betracht käme, dass Hebron älter ist als Zoan in Aegypten, würde שבע שנים weggeblieben sein, da sieben Jahre im Alter einer Stadt so gut wie nichts sind. Dagegen ist diese Zeitangabe bei unserer Fassung unentbehrlich, indem sie vom Umfang Hebrons einen Begriff gibt, und vielsagend, denn für die Antike ist eine Stadt, an der man sieben Jahrelang gebaut hat, sehr gross.

23. Das Waw in ואשכל ist in mitbefassendem Sinne zu verstehen, und אחד, dem בשנים gegenübergestellt, will stark betont sein, denn der Sinn des Ganzen ist der: eine Rebe mit einer einzigen Weintraube daran, welche sie aber zu zweien an einer Stange tragen mussten. Wäre die Weintraube nicht so gross gewesen, hätte sie ein Mann an einer Stange auf der Schulter tragen können. Der zweite Halbvers besagt nicht bloss, dass die Kundschafter von den andern genannten Früchten mitnahmen, sondern auch, dass von diesen gilt, was mit Bezug auf die Grösse von der Weintraube berichtet ist.

26. Ueber השיב דבר c. Acc. sieh die Bemerkung zu Gen. 37, 14.

27. וגם welches sonst das Moment des Entsprechenden von Ursache und Wirkung ausdrücken kann, stellt hier die Güte des Landes wie sie im Folgenden beschrieben ist als der Verheissung JHVHs entsprechend dar. Der Ausdruck ist in diesem Zusammenhang so viel wie: es ist wahr.

30. Den ersten Halbvers pflegt man zu übersetzen „und Kaleb beschwichtigte das Murren des Volkes gegen Moses.“ Dabei vergisst man aber, dass soweit nur die Kundschafter allein gesprochen und vom Volke und seinem Murren gegen Moses noch gar nicht die Rede war, abgesehen davon, dass diese Wiedergabe in den Text mehr hineinlegt als er dem Wortlaut nach besagen kann. Dann gibt es überhaupt ein Verbum המה nicht. הם ist Interjektion = pst! Dessen Auffassung als Imperativ, welche die Bildung eines Plurals zur Folge hatte, vgl. Neh. 8, 11 המו, ist sehr spät. Dergleichen Erweiterungen erhalten manche Interjekionen auch im

Arabischen, aber ein Imperfektum kann aus einer Partikel nicht entstehen. Mit ויהם ist hier nichts anzufangen. Man lese dafür וַיָּהֲרֹס. Dann ist der Sinn des Satzes: Kaleb aber drängte sich mitten durch das Volk und trat an Moses heran. Der Gebrauch und die Konstruktion von הרס ist hier gerade wie Ex. 19, 21, nur dass hier die Beziehung des Verbums zu dem beim Durchdrängen zu überwindenden Hindernis ausgedrückt ist und dort nicht. Die Textkorruption entstand hier nicht durch ein Versehen des Abschreibers, sondern ist eine Verballhornung durch Schriftgelehrte von unzulänglicher Sprachkenntnis. הרס kommt so nur noch an der oben genannten Exodusstelle vor, und das einzige Beispiel entging dem Gedächtnis, worauf man schnell zur Emendation griff. Uebrigens will wohl die von der Massora registrierte Majuskel die Richtigkeit des fraglichen Ausdruckes im Zweifel stellen.

32. Der Widerspruch zwischen den beiden Vershälften — denn ein Land, das durch seine klimatischen oder sonstigen Verhältnisse seine Bewohner auffrisst, kann nicht Riesen hervorbringen — erklärt sich leicht daraus, dass unser Stück keine organische Einheit bildet, sondern, wie bereits oben bemerkt, zwei Versionen derselben Erzählung darin verquickt sind. Nach der einen Version berichteten die Kundschafter über das Land selbst günstig, vgl. V. 27, während sie die Bewohner als unüberwindlich darstellten. In der andern Version mag das Land sowohl wie seine Bewohner abschreckend dargestellt worden sein, letztere als kränklich in Folge des ungesunden Klimas. In der Bearbeitung erfuhr das Abschreckende in der Darstellung der Bewohner eine Veränderung. Ein mächtiges, riesiges Volk ist für die Unternehmung einer Eroberung seines Landes abschreckend genug. Wie ein so schlechtes Land Riesen hervorbringen kann, darüber zerbrach sich ein alter Leser den Kopf nicht. Wenigstens dachte der Bearbeiter so. מִדָּה heisst eigentlich Ausdehnung, Länge. In der Bedeutung „Mass“ ist der Ausdruck sonst vox media, in dieser Verbindung aber nicht.

38. Ueber נפילים vgl. zu Gen. 6, 4. Der Schlusssatz heisst: und ebenso mussten wir wohl ihnen vorkommen. Das „müssen“ kann der Hebräer in solchen Wendungen nicht ausdrücken. Sieh die Bemerkung zu Lev. 26, 26. Diesen Sinn aber hat das Perf. hier offenbar; denn als gewiss konnten die Kundschafter doch nicht wissen, wie sie dem Volke des Landes vorgekommen waren.

XIV.

1. Der nackte Ausdruck נתן קול kommt sonst nur in der Poesie vor und bezeichnet da niemals das Weinen, sondern stets nur das Schreien, das laute Rufen. In der Urquelle stand daher wohl בבכי hinter קולם, vgl. Gen. 45, 2, welche nähere Bestimmung wegen des darauf folgende ויבכו hier vom Bearbeiter weggelassen wurde. Ueberhaupt ist die Konstruktion in erstem Halbverse sehr ungeschickt.

3. נפל בחרב heisst niemals in der Schlacht fallen, sondern stets nur als Gefangener vom Sieger nach gewonnener Schlacht niedergemacht werden. Solcher Tod, meinen die Israeliten, sei ihnen gewiss, wenn sie den Kampf mit den von den Kundschaftern als Riesen beschriebenen Bewohnern Kanaans aufnehmen sollten. Im zweiten Halbvers ist טוב nicht absolut = gut, sondern vergleichsweise = besser, d. i. besser als die Aussicht, niedergemetzelt zu werden. Ueber die Ausdrucksweise, wobei die Bezugnahme auf das Vorhergehende, im Vergleich wozu das darauf Genannte besser ist, unterbleibt, sieh K. zu Ps. 112, 5.

4. נתנה ראש pflegt man zu übersetzen „lasst uns ein Oberhaupt über uns einsetzen," was der Ausdruck aber ohne entsprechende Präposition nie und nimmer heissen kann. Dann ist es auch unbegreiflich, wozu für die Rückkehr nach Aegypten die Einsetzung eines Oberhaupts nötig wäre, da die Israeliten nicht zurückkehren wollten, um Aegypten im Kriege einzunehmen, sondern, wie Neh. 9, 17 ausdrücklich gesagt ist, um sich daselbst wieder in die frühere Knechtschaft zu begeben. Endlich spricht auch die Art und Weise, wie der fragliche Ausdruck in der oben angeführten Nehemiastelle vorkommt, gegen dessen traditionelle Fassung. Dort heisst es nämlich ויתנו ראש לשוב לעבדתם, von ויתנו ראש im angeblichen Sinne aber könnte der Satz לשוב לעבדתם nicht abhängen. Es ist in Fällen wie hier nicht leicht, andere zu überzeugen, namentlich wo es gilt, etwas Althergebrachtes durch Neues zu ersetzen. Aber ich selber habe nicht den geringsten Zweifel, dass נתן פ׳ ראש ein idiomatischer Ausdruck ist wie נתן ערף, נתן קול und dergleichen mehr. In diesem Idiotismus bezeichnet ראש den Kopf als den Körperteil, an dem das Leben hängt, ohne den es kein Leben gibt; vgl. Dan. 1, 10. Danach heisst נתנה ראש וגו׳: lasst uns den Kopf daran setzen und nach Aegypten zurückkehren. Die Redensart scheint aber äusserst spät zu sein.

9. Den ersten Satz zieht man wohl besser zum Vorhergehenden als Bedingung für JHVHs Wohlgefallen an Israel. Für וְאַתֶּם aber muss mann, da hier für den Gebrauch des persönlichen Fürworts keinerlei Grund vorhanden ist, unbedingt וְאֹתָם lesen und עם הארץ als Epexegese dazu fassen; vgl. im Folgenden הם und צלם. Der Ausdruck סר צלם מעליהם setzt voraus, dass die Völker, von denen die Rede ist, bis jetzt unter dem Schutze JHVHs standen. Doch hatte JHVH bis dahin sie beschützt, nicht weil er ihnen gewogen war, sondern weil das für die genaue Erfüllung seiner Verheissung an die Väter Israels nötig war. Denn in den Verheissungen an die Patriarchen wurde nicht nur das Land Kanaan namhaft gemacht, sondern es wurden auch die verschiedenen Völkerschaften, denen Israel es abnehmen sollte, mit Namen genannt. Darum musste das von den Israeliten zu erobernde Land im Besitze seiner damaligen Bewohner bleiben, und dazu war JHVHs Schutz erforderlich.

10. כבוד יהוה bezeichnet hier, wie schon öfter vorher, einfach die Gegenwart JHVHs, sein Erscheinen in der Wolke. Die Erscheinung JHVHs im kritischen Augenblick vor dem gesamten Volke hatte zur Folge, dass dieses, von seinem Vorhaben, Josua und Kaleb zu steinigen, abstand.

13. Vom zweiten Halbvers an bis V. 15 incl. ist die Rede sehr verwickelt. Die Verwickelung soll wohl die starke Aufregung des Redenden zur Anschauung bringen, doch ist die Sache übertrieben, sodass es sehr schwer wird, sich in dem verworrenen Satzgefüge zurecht zu finden. ושמעו, dessen Objekt aus dem Vorhergehenden zu entnehmen ist, knüpft an die Rede JHVHs an und setzt sie gleichsam fort. Waw entspricht dem arab. ف und stellt das Folgende als Ergebnis aus dem Vorhergehenden dar. Der Ausdruck ist somit = so? dass die Aegypter hören etc.? Wegen des Plurals des darauf bezüglichen Verbums will Baentsch מִצְרִים für מצרים lesen, statt über letzteres Ex. 14, 27 zu vergleichen. Ersteres würde auch nur Aegypter, aber nicht die Aegypter als Nation bezeichnen. כי ist begründend. Die Aegypter, denen JHVH Israels Freilassung abgezwungen hat, verfolgen mit dem Interesse des Hasses die Schicksale Israels und sie müssten daher sicherlich davon hören, wenn JHVH jetzt sein Volk vertilgen sollte.

14. Bei ואמרו bricht der Satz vorläufig ab, und der Gedanke wird erst 15b wieder aufgenommen. Objekt zu diesem Verbum ist die Rede V. 15. Für אל ist nach LXX וכל zu lesen. Im zweiten

Halbvers passt zu Niph. von ראה, gleichviel ob man die Recepta beibehält oder mit LXX נִרְאָה als Partizip spricht, ועננך עמד וגו durchaus nicht. Am sichersten spricht man נִרְאָה, aber als erste Pers. Pl. Impf. Kal und fasst das Folgende als Objektssatz ohne כי. Waw in וענך entsprich dem واو المصاحبة der Araber. Dann ist der Sinn: in einer Weise, dass wir klar und deutlich sehen, wie du JHVH, mit deiner Wolke über ihnen schwebst u. s. w.

16. Mit וישחטם wäre, namentlich da JHVH Subjekt dazu ist, viel zu viel gesagt. Darum ist nach LXX וישמטם zu lesen. שמט heisst hier hinstrecken, fällen. Ueber diesen Gebrauch des Verbums mit Bezug auf die Vernichtung eines ganzen Volkes durch JHVH vgl. zu Hi. 12, 23.

17. כח heisst hier nicht Macht oder Stärke, die hier, wo es sich lediglich um Vergebung einer Sünde handelt, unmöglich in Betracht kommen kann. Unser Nomen bezeichnet sonst nicht nur die aktive Kraft, sondern auch die Widerstandskraft, die Ausdauer im Leiden, vgl. Hi. 6, 12, und hieraus entsteht der Begriff: Geduld Langmut. Diese letztere Bedeutung hat כח Nah. 1, 3 und auch hier. Moses appelliert also hier an die Langmut JHVHs, deren er sich rühmt. Unsere Stelle setzt also, wie כאשר דברת לאמר zeigt, Ex. 34, 6. 7 voraus. Sieh die folgende Bemerkung.

18. Nach dem, was zu V. 17 bemerkt wurde, erwartet man hier nur die Aufführung der gnädigen und huldreichen Eigenschaften JHVHs. Aus diesem Grunde ist der zweite Halbvers, in dem die strengern Züge im Charakter JHVHs beschrieben sind, zu streichen. Die gesamten Atribute JHVHs, שלש עשרה מדות genannt, waren den alten Juden sehr geläufig, und der Abschreiber mag sie daher auswendig alle niedergeschrieben haben, ohne auf die Vorlage zu sehen, in der hier deren letztere grössere Hälfte fehlte.

21. Dem zweiten Halbvers ist hier kein auch nur halbwegs befriedigender Sinn abzugewinnen. Man fasst den Satz gewöhnlich als Fortsetzung des Schwures und übersetzt das Ganze „so wahr ich lebe und die ganze Erde der Herrlichkeit JHVHs voll werden soll.“ Aber abgesehen davon, dass חי אני, wie zu Gen. 42, 14 gezeigt wurde, nicht heisst „so wahr ich lebe“, sondern einfach „bei mir“, spricht zweierlei gegen diese Fassung. Erstens findet sich חי אני als Schwur JHVHs auch sonst im A. T. nahe an zwanzigmal, aber nirgends mit einem solchen Zusatze wie hier. Zweitens, selbst zugegeben, dass im A. T. bei einer vollendeten oder feststehenden Tatsache geschworen wird, was keineswegs der Fall ist,

wäre ein Schwur bei etwas, das in Zukunft erst geschehen soll, hierdurch unlogisch. Unser Satz ist hier nicht an seinem Platze, sondern gehört hinter V. 19, wo er den Schluss der Rede Moses bildet. In jenem Zusammenhang hängt וימלא von dem vorherg. Imperativ ab, sodass das Ganze heisst: vergib die Sünde dieses Volkes damit die Erde voll werde u. s. w. כבוד heisst nicht nur Ehre, sondern bezeichnet jede rühmliche Eigenschaft, die einem zur Ehre gereicht, und den daraus entstehenden Ruhm; vgl. Ps. 72, 19. Diese letztere Bedeutung hat das Nomen hier, wie auch überall, wo gesagt wird, dass die Erde von JHVHs כבוד voll ist oder voll werden möge. Ueber die verschiedenen Konstruktionen von מלא sieh zu Gen. 1, 22. Hier sei noch Folgendes darüber hinzugefügt. Als Pass. von Piel kommt Pual nur Ct. 5, 14 als Kunstausdruck vor. Niph. dagegen findet sich sehr oft in der gewöhnlichen Bedeutung „angefüllt sein“ oder „angefüllt werden“. Bei diesem Niph. ist gewöhnlich das Gefäss Subjekt und der Inhalt steht meistenteils im adverbiellen Acc., seltener, wie Ex. 1, 7 und 2 K. 3, 20, im Objektacc. Hier wiederum und Ps. 72, 19 ist die Handlung selbst Subjekt, und das Gefäss Objekt, vgl. zu Gen. 4, 18, während der Inhalt in den adverbiellen Acc. tritt.

24. מלא אחרי יהוה ist nach den Wörterbüchern und natürlich auch nach den Erklärern so viel wie מלא ללכת אחרי יהוה, und dieses soll heissen JHVH vollkommen Gehorsam leisten. Aber die Redensart הלך אחרי יהוה wird immer mit Bezug auf den ganzen Lebenswandel gebraucht, während unser Ausdruck nur von dem Betragen Josuas und Kalebs bei dem Berichte der Kundschafter vorkommt, vgl. 32, 11. 12. Deut. 1, 36. Jos. 14, 8. 9. 14, und daher mindestens auch von einer einmaligen Handlung, wonicht ausschliesslich von einer solchen, gebraucht ist. Dann handelte sich ja bei diesem Bericht gar nicht um Gehorsam, da von den Kundschaftern nur verlangt wurde, dass sie einfach über das Land nach Befinden berichten sollten. Wenn man nun alles das erwägt, wird man in מלא אחרי יהוה leicht eine Verkürzung aus der vollern Redensart 1 K. 1, 14 erblicken. Unser Ausdruck ist danach = מלא דברי יהוה אחריו und heisst JHVHs Worte bestätigen. Und das ist auch, was Josua und Kaleb in ihrem speziellen Berichte taten. JHVH hatte von dem gelobten Lande als einem durchaus guten Lande, das von Milch und Honig fliesst, gesprochen, und das bestätigten die beiden ganz, ohne eine mäkelnde Bemerkung hinzuzufügen, wie die andern Kundschafter es getan; vgl. V. 7 und 8. — אשר בא שמה weist

auf 13, 22 hin. Denn bei der Verteilung des Landes fiel Hebron dem Kaleb zu; vgl. Jos. 15, 13. וזרעו יורשנה heisst nicht „und seine Nachkommen werden es in Besitz nehmen“, wie man gemeinhin wiedergibt, denn nach Jos. 15, 14 nahm Josua selber das ihm zugefallene Hebron ein. Das Subjekt des Verbums ergänzt sich aus dem vorhergehenden כלב, während זרעו zweiter Acc. ist. Danach ist der Sinn des Satzes: und auf seine Nachkommen soll er es vererben; vgl. Jos. 14, 9, wo der Schwur, soweit Kaleb in Betracht kommt, derselbe ist wie hier, nur dass er dort dem Moses statt JHVH in den Mund gelegt ist. Zu beachten ist noch, dass es יורשנה, nicht ינחילנה heisst, weil letzteres besagen würde, dass Kaleb über den Besitz testamentarisch verfügen wird — vgl. Deut. 21, 16 — worauf es hier nicht ankommt. יורשנה dagegen drückt diesen Nebenbegriff nicht aus, denn הוריש heisst nur eine Erbschaft zurücklassen.

25. Für מחר hatte der Text ursprünglich wohl וּבָהָר, das zum Vorhergehenden zu ziehen wäre. בעמק allein ist hier wegen V. 45 keine hinreichende Ortsangabe. Syr. hat auch בהר, lässt aber בעמק aus und behält מחר bei.

27. Mit עד מתי kommt man hier nicht weit. Graetz und Houbigant vermuten den Ausfall eines Verbums, etwa אכלה oder אשא, vor לעדה. Allein eine solche Ergänzung würde die Sache nicht viel besser machen, weil der unmittelbar darauf folgende Relativsatz immer noch keinen rechten Sinn hätte. Für עד מתי lies עַתָּה תָּהִי und fasse אשר המה מלינים עלי, worin אשר sachlich ist und den demonstrativischen Begriff, der durch den Relativsatz erklärt werden soll, in sich birgt, als Subjekt zu תהי. Dieses Verbum ist neutrisch im Fem.; vgl. V. 41b und besonders Ex. 30, 21. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: Nunmehr soll es dieser bösen Gemeinde so ergehen, wie sie mir murrend vorwarfen; die Vorwürfe, welche die Israeliten mir machen, habe ich vernommen. Der zweite Relativsatz ist keineswegs überflüssig, denn er besagt, wem die Vorwürfe galten, was durch das nackte תלונות בני ישראל nicht ausgedrückt ist. Zur Sache vgl. V. 28 und sieh die folgende Bemerkung.

29. אשר הלינתם עלי ist nach dem, was wir oben gesagt haben, zu verstehen. Der Relativsatz fasst das unmittelbar Vorhergehende kurz zusammen, und sein Sinn ist: — ein Schicksal, wie ihr es in euerer Klage gegen mich, ausgemalt habt. Doch droht JHVH, das in der Klage der Israeliten ausgemalte Schicksal nur teilweise über sie zu verhängen. Sie meinten, sie selber und auch ihre

jungen Kinder müssten umkommen, vgl. V. 3; JHVHs Drohung dagegen beschränkt sich nur auf die Alten und nimmt die Jungen aus.

31. Für das widersinnige וידעו ist unbedingt וְיִרְעוּ zu lesen und V. 33 רעים zu vergleichen, das diesem entspricht. Der Ausdruck ist poetisch, kann aber hier in der feierlichen Rede JHVHs nicht befremden. LXX bringen dafür וירשו zum Ausdruck, doch liegt dieses graphisch zu fern. Die jungen Kinder soll dermaleinst das gelobte Land weiden, das heisst, darin das Leben fristen oder schlechtweg leben.

32. יפלו heisst nicht „sollen fallen", was auf פגר nicht passt, sondern „sollen liegen bleiben"; vgl. zu Gen. 38, 17.

33. Für רעים lesen manche nach Vulg. נעים, aber mit schlechtem Geschmack; vgl. die vorhergehende Bemerkung. Diejenigen Kinder, die später den Segen des verheissenen Landes geniessen werden, müssen sich bis dahin mit dem begnügen, was die Wüste bietet. Die oben angeführte Lesart der Vulgata hat an 32, 13, worauf jedoch keiner der sie adoptierenden Erklärer verweist, nur scheinbar eine Stütze; sieh zu dieser Stelle. זנותיכם ist in diesem Zusammenhang rein unmöglich, da es sich hier nicht um Abgötterei handelt, die allein unter dem Bilde der Hurerei gedacht wurde. Man lese dafür תלנותיכם. Die jungen Kinder sollen für das Murren der Väter insofern leiden, als ihr Eintritt in das gelobte Land auf vierzig Jahre verschoben wird. Die Korruption entstand an dieser Stelle hauptsächlich dadurch, dass ת wegen des Vorhergehenden wegfiel, worauf man im verstümmelten Worte ל durch ז ersetzte, um ihm einen halbwegs leidlichen Sinn abzugewinnen.

37. לפני יהוה bezeichnet den Tod der Kundschafter an der Pest als eine unverkennbare Schickung JHVHs. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Lev. 10, 2. Dort wo der Tod im Heiligtum stattfand, hat die traditionelle Erklärung unseres Ausdrucks einen scheinbaren Anhalt, hier aber gar keinen.

40. כי חטאנו ist = denn wir gestehen unsere Schuld ein und bitten um Vergebung; vgl. zu 12, 11.

43. Ueber die Verbindung כי על כן sieh zu Gen. 18, 5. Hier, wo die Motivierung dem zu Motivierenden vorangeht, ist letzteres durch Waw = ف markiert.

44. Das nur hier vorkommende Verbum עפל ist mir sehr verdächtig. Mir scheint, das der Text ursprünglich ויעלו las. Dieses עלה würde dem arab. غلا das Mass überschreiten entsprechen. Dafür spricht Deut. 1, 43 ותזדו. Das Mass überschreiten wäre hier

so viel wie: vermessen handeln, und ויעלו לעלות würde ein Wortspiel bilden.

XV.

2. Die Zeitangabe כי תבאו אל הארץ וגו׳ nimmt rücksichtsvoll die Zeit während des Aufenthalts in der Wüste von der folgenden Vorschrift aus. Denn Vieh hatten die Israeliten in der Wüste nach Ex. 12, 38 genug, aber Mehl, Oel und Wein für das Speise- und Trankopfer konnten sie nicht gut auftreiben. Die Verbindung ארץ מושבתיכם kommt nur hier vor. Mehrere Codd. bieten הארץ, aber dann müsste man hinter diesem ואל herstellen.

3. לפלא נדר או בנדבה vgl. zu Lev. 22, 21. Für בנדבה lesen einige Handschriften לנדבה, wie dort, doch kann ב ebenso gut wie ל das Prädikatsnomen bezeichnen; vgl. 34, 2 und Jos. 13, 6. 7 בנחלה.

9. Für בלגל, welches weder mit עשרנים noch mit סלת übereinstimmt und daher ungrammatisch ist, sprich בָּלוּל als Inf. absol. und vgl. Lev. 2, 6 פָּתוֹת.

12. Für כמספר ist nach Sam. כמספרם zu lesen und das Schlusswort als Glosse, die die Herstellung dieses bezweckt, zu streichen.

13. להקריב וגו׳ bildet nicht einen Absichtssatz, der durchaus nicht am Platze wäre, sondern einen Umstandssatz. Ueber die Konstruktion vgl. das so häufige לאמר = ὥστε.

14. Was der Text hier bietet, ist durchaus unhebräisch. Die Schwierigkeit ist aber leicht gehoben, wenn man das von anderswoher versprengte אשר בתוככם streicht; sieh die folgende Bemerkung.

15. Streiche das wiedersinnige הקהל welches durch Dittographie aus חקה entstanden ist. Unmittelbar hinter הגר ist das nach V. 14 versprengte אשר בתוכם herzustellen; vgl. V. 26.

20. Im Vergleich im zweiten Halbvers ist das tertium comparationis nicht angegeben. Gemeint ist wohl, dass die Abgabe vom Teige wie die vom Getreide dem Priester zufallen soll.

24. Wenn man נעשתה hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung fasst, dann gibt מעיני העדה ger keinen Sinn. Die gewöhnliche Ansicht, wonach letzterer Ausdruck eigentlich so viel ist wie: fern von den Augen der Gemeinde, setzt ein verneinendes מן voraus, das es aber, wie schon früher bemerkt, nicht gibt. עשה wie es hier gebraucht ist hat mit dem gleichlautenden Verbum, welches tun und machen bedeutet, nichts gemein, sondern hängt etymologisch mit dem arab. غشى zusammen und heisst wie dieses bedecken, zudecken, verbergen. Danach ist נעשתה hier so viel wie

Lev. 4, 13 in demselben Zusammenhang נעלם. Allerdings ist mir im A. T. kein anderer Fall bekannt, wo עשה so gebraucht wäre.

25. Ueber den Sinn von ונסלח hier und im Folgenden vgl. die Bemerkung zu Lev. 4, 20.

26. Der zweite Halbvers motiviert speziell den Zusatz ולגר הגר בתוכם, und der Sinn ist der: denn er — der Fremdling — zählt zur Gesamtheit der Gemeinde im Falle eines Irrtums, den diese begeht.

27. Ueber die spezielle Bedeutung des Suff. in שגתה sieh die Ausführung zu Lev. 12, 6.

28. Für בחטאה spricht man wohl besser בחָטאה als Inf. mit Suff., das auf נפש geht.

29. Für ולגר liest man, dem האזרח entsprechend, ungleich besser והגר. Beide Substantiva sind für den Hebräer Subjekt des Satzgefüges.

30. Ueber ביד רמה vgl. zu Ex. 14, 8. Hier heisst der Ausdruck trotzend, mit Nichtachtung des Gesetzes.

31. בזה heisst nicht er hat verachtet, sondern er hat missachtet. Denn בזה דבר ist Gegensatz zu ירא דבר; vgl. zu Ex. 9, 20 und den Parallelismus Pr. 14, 2.

32. Hier fasst man den ersten Halbvers gewöhnlich als Ortsangabe, die besagen will, dass die folgende Begebenheit in die Zeit fällt, wo Israel in der Wüste war. Aber eine solche Angabe wäre in unserem Buche überflüssig. Es müsste denn mindestens במדבר פארן für das nackte במדבר heissen; vgl. 12, 16 und 13, 26. Für בני liest man vielleicht besser מבני. Will man das nicht tun, so muss man hier unter בני ישראל nicht das gesamte Israel, sondern nur Israeliten als Individuen verstehen. במדבר aber ist in diesem Zusammenhang במחנה entgegengesetzt. Innerhalb des Lagers gibt es kein Holz zum Lesen, und der Betreffende befand sich daher in der Wüste, d. i. in einiger Entfernung vom Lager. Dort trafen ihn einige Israeliten, die vielleicht gerade ihren Sabbathspaziergang machten, bei der Tat an.

31. Bei den Hebräern gab es keine Kerkerstrafe. Wenn z. B. Jeremia eingekerkert wurde, so geschah dies, um ihn als Propheten unschädlich zu machen, also für das vermeintliche Wohl des Volkes, nicht zur Strafe für ihn. Hier und in dem Lev. 24, 10—12 berichteten Falle, wurde der Angeklagte in Gewahrsam getan, damit er nicht bis zur Sprechung des Urteils entfliehe. Der Sinn des zweiten Halbverses lässt sich, da auf die Entweihung des Sabbaths

nach Ex. 31, 15 der Tod steht, nicht bestimmt angeben. Nach den Rabbinen war es die Todesart, die JHVH bestimmen sollte; vgl. Sifrê zur Stelle. Wahrscheinlicer jedoch war es zweifelhaft, ob Holzlesen unter die Benennung „Arbeit“ kommt.

38. נתן, mit על konstruiert, heisst unter anderem eine Sache zu einer andern hinzufügen, vgl. Ps. 69, 28, und diesen Sinn hat der Ausdruck hier.

39. Auf לציצת passt das Suff. masc. in אתו nicht. Die meisten Erklärer lesen daher לאות für לציצת; doch liegt ersteres graphisch zu fern. Ich vermute, dass der Text ursprünglich לַמִּצְוֹת für לציצת las. Der Satz hiesse danach: und sie — die Purpurschnur — soll euch für die Gebote dienen, d. i., sie solll euch Symbol aller Gebote JHVHs sein. Nur dazu passt, was unmittelbar darauf folgt. Im zweiten Halbvers hat man תסורו für תתורו vorgeschlagen, was nicht übel passt. Aber auch für זנים ist פְּנֵים zu lesen. פנה mit אחרי konstruiert heisst sich von einer Person oder Sache leiten lassen; dagegen wird זנה אחרי nur mit Bezug auf die böse Sache gebraucht, nicht aber mit Bezug auf das, was zu dieser verführt.

XVI.

1. ויקח bietet grosse Schwierigkeit, da kein Objekt sich dazu findet. Manche der Neuern lesen dafür ויקם, andere וַיִּקָּהֵל. Allein ersteres ist wegen ויקומו zu Anfang des folgenden Verses nicht wahrscheinlich, und Letzteres ist mit Bezug auf vier Personen — denn vorläufig sind nur so viele genannt — unhebräisch. Ich ziehe es daher vor, die Recepten beizubehalten und ein Objekt für das Verbum in V. 2 zu suchen; vgl. die folgende Bemerkung. לקח hat hier die Bedeutung „einnehmen“, „für seine Sache gewinnen“; vgl. Pr. 6, 25. Warum און בן פלת hier besonders genannt, im Folgenden aber nicht wieder erwähnt wird, ist unbegreiflich. Auch die Beziehung von בני ראובן ist nicht klar. Der Text scheint im zweiten Halbvers nicht in Ordnung zu sein.

2. ויקמו לפני משה könnte höchstens heissen „und sie traten vor Moses“, nicht jedoch „und sie empörten sich wider Moses“, wofür לפני absolut unhebräisch ist. Aber mir ist dieser ganze Satz verdächtig, schon deshalb, weil dabei die Anknüpfung von ואנשים als weiteres Subjekt ungrammatisch ist; denn es müsste, da das erste Subjekt nicht unmittelbar vorhergeht, statt desen המה ואנשים heissen. Der fragliche Satz ist als Variante zu ויקהלו על משה in V. 3 zu streichen. Damit ist aber die Sache noch nicht abgetan. Auch die

Konjunktion in ואנשים muss gestrichen werden. Bei gestrichenem Waw bildet das Nomen das Objekt zu ויקח in V. 1. Korah und die oben genannten Mitverschworenen gewannen andere zweihundert und fünfzig Männer aus den Israeliten für die Sache ihrer Verschwörung.

3. קדשים ist oder war ursprünglich im Sinne von הקדוש in V. 5 zu verstehen, und der Sinn der Rede ist eigentlich der: in Israel bedarf es keiner besondern Priester, da jeder Israelit sein eigener Priester sein kann. So konnte aber ein Levitenhäuptling nicht reden, ohne sich selbst den Boden zu entziehen. Die Rebellion muss daher nach der ursprünglichen Darstellung gegen den Stamm Levi gerichtet gewesen und vom Volke ausgegangen sein. Die Rädelsführer waren urspringlich nur Dathan und Abiram, die nicht dem Stamme Levi angehörten, und erst in der spätern Bearbeitung kam Korah, der Levite, dazu. Hierdurch ist aber die ganze Darstellung in Widersprüche verwickelt worden.

4. Für ויפל על lies ויפלו, dann fasse פניו als Subjekt dazu und vergleiche Gen. 4, 5. Als Moses die Rede der Rebellen hörte, da machte er ein betrübtes Gesicht. Die Korruption entstand hier durch V. 22. Aber dort wo Moses und Aharon vor JHVH auf ihr Antlitz fallen, hat die Handlung einen Sinn. Auch 14, 5, wo es sich um eine Rebellion des gesamten Volkes handelt, die das ganze Werk Moses zu vernichten drohte, hat es einen Sinn, wenn Moses flehentlich der ganzen Gemeinde zu Füssen fällt, aber nicht hier, vor einer Handvoll Rebellen. Auch müsste sonst, wie an der letztgenannten Stelle, gesagt sein, vor wem Moses auf sein Antlitz fiel.

5. Für והקריב ist וְהַקְרוֹב zu lesen. Vor diesem Adjektiv ist die nota acc. nicht wiederholt, weil dessen Beziehung dieselbe ist wie die von הקדוש, denn beides bezeichnet Aharon. ואת הקדוש וגו׳ ist danach ein weiteres Objekt zum vorhergehenden Verbum. Ueber קרוב und הקריב sieh die Ausführung zu Ex. 28, 1. Im zweiten Halbvers liest man besser את für ואת. Waw mag aus dem Vorhergehenden verdoppelt sein.

7. רב לכם heisst in diesem Zusammenhang: das muss euch genügen, damit müsst ihr euch zufrieden geben. Das, womit die Rebellen sich zufrieden geben sollten, ergibt sich aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Es ist das von Moses vorgeschlagene Verfahren, wonach die Sache einem Gottesurteil anheimgestellt werden soll.

10. Hier ist der Uebergang vom Pl. von אתכם V. 9 zum Sing. אתך wohl zu beachten. Dieser Uebergang wird begreiflich, wenn man אחיך בני לוי richtig fasst, denn dieser Ausdruck will im engern Sinne von den Kehathitern, zu denen Korah gehörte, verstanden werden. V. 9 handelte es sich um die Berufung des ganzen Stammes Levi aus dem gesamten Israel; hier dagegen ist von der Bevorzugung der Kehathiter vor den beiden andern Levitenabteilungen die Rede. Diese Bevorzugung bestand darin, dass die Kehathiter auf dem Zuge mit dem Transport der innern Ausstattung des Heiligtums betraut waren; vgl. 4, 5. 15. Die Kehathiter, meint Moses, die in dieser Weise doppelt ausgezeichnet waren, hatten am wenigsten Grund zur Unzufriedenheit. Der Ausdruck אַתָּה zeigt, dass Korah, der als Rädelsführer dieser Rebellion auftritt, auch sonst an der Spitze seiner Levitenabteilung stand; vgl. zu Gen. 9, 8.

11. Für עדתך הנועדים ist mit anderer Wortabteilung עדתכה נועדים zu lesen. Nach der Recepta wird in diesem Satze festgestellt, wer die Zusammengerotteten sind, während es sich aber hier lediglich darum handelt, gegen wen sie sich zusammengerottet haben, gegen JHVH oder gegen Aharon. Denn, was Moses sagen will ist dies: Aharon hat sich nicht eigenmächtig zum Priester gemacht, sondern JHVH hat ihn dazu berufen. Wer daher Aharon das Amt streitig macht, der empört sich wider JHVH. Baentsch, der עדתך הנועדים beibehält, zieht ואהרן gegen die Accente zum Vorhergehenden und übersetzt: „Darum (sage mir) du und deine ganze Rotte, die ihr euch gegen JHVH und Aharon zusammengerottet habt, was ist (euch in den Sinn gekommen), dass ihr gegen ihn murret?“ Aber das heisst, den hebräischen Text auf die Folter spannen, um ihm einen Unsinn abzugewinnen. Denn die Empörung kann nur entweder gegen JHVH oder gegen Aharon allein, nicht aber gegen beide zugleich gerichtet gewesen sein.

13. Man beachte hier genau die Ausdrucksweise, will man das Folgende richtig verstehen. Ausdrücklich wird hier nur gesagt, aus was für einem Lande Moses die Israeliten weggeführt hat; wohin er sie aus jenem Lande gebracht hat, ist nur indirekt angedeutet.

14. Hier muss nach der Recepta und der üblichen Fassung dreierlei befremden. Erstens der ganze erste Halbvers, der nach להמיתנו במדבר vollends überflüssig ist, zweitens das Bild vom Blenden der Augen und drittens der Ausdruck האנשים ההם. Ueber die erstgenannte Schwierigkeit gehen die Erklärer ohne weiteres hinweg.

Das Bild vom Blenden der Augen wird dahin erklärt, dass damit gesagt sein soll: willst du uns blenden, dass wir nicht mehr sehen, wie du uns an der Nase herumgeführt? Als ob der Blinde nicht fühlte, wenn man ihn an der Nase herumführt! האנשים ההם wiederum übersetzt man „diese Männer hier". Allein ההם kann nur heissen „jene" oder „dieselben". All diese Schwierigkeiten werden jedoch mit einem Schlage beseitigt, wenn man לָא = לוּ für לא spricht, die rhetoretische Frage als Apodosis fasst und dazu noch erwägt, dass das Blenden der Augen ein nicht ungewöhnliches grausames und tyrannisches Verfahren gegen besiegte Feinde war; vgl. Ri. 16, 21. 1 Sam. 11, 2 und 2 K. 25, 7. Dann ist ההם = dieselben und der Sinn des Ganzen der: hättest du uns auch aus einem minder guten oder schlechten Lande in ein von Milch und Honig fliessendes Land gebracht und uns durch Verteilung von Aeckern und Weinbergen eine Existenz gesichert, so würdest du uns, dieselben Männer, deren Wohltäter du gewesen wärest, dennoch nicht so tyrannisieren dürfen, wie du es jetzt tut; um wie viel weniger nun, da du umgekehrt uns aus einem von Milch und Honig fliessenden Lande weggeführt und in die Wüste gebracht hast, wo wir Hungers sterben!

15. Ich glaube nicht, das מנחתם richtig überliefert ist. Moses kann hier nur von dem reden, was Dathan und Abiram jetzt tun oder getan haben, nicht von dem, was sie in Zukunft tun mögen; denn es handelt sich hier um Menschen, die Tags darauf umkommen sollten. Man lese dafür אנחתם. Dann ist der Sinn des Satzes: kehre dich nicht an ihre Klage! Gemeint ist die Klage über die Tyrannisierung durch Moses. Ueber פנה אל vgl. besonders 1 K. 8, 28. Im zweiten Halbvers ist die Nennung des Esels als Erpressung befremdend. 1 Sam. 12, 3 bietet keinen analogen Fall, denn dort wird auch der Ochs mitgenannt. Der allein genannte Esel kann nur speziell als Zugtier genannt werden. Auch נשא im Sinne von „wegnehmen" ist für die gemeine Prosa ungewöhnlich. Aus diesen Gründen vermute ich, das hinter לא die Präposition על ausgefallen, und dass נִשֵּׂאתִי als Niph. für נָשׂאתי zu sprechen ist. Danach wäre der Sinn des Satzes: nicht auf einem Esel, der ihnen gehörte, bin ich gefahren, wörtlich wurde ich getragen. Die Punktation von אֶחָד statt אֲחַד wie am Schlusse zeigt, dass die Punktatoren מהם mit dem folgendem Verbum verbunden wissen wollten. Diese Verbindung ist aber falsch. Denn in solchen Wendungen kann מן in der gemeinen Prosa dem Verbum des Nehmens nicht vorangehen.

18. Ziehe ומשה ואהרן zum folgenden Verse. Die Fassung dieser beiden Worte als weiteres Subjekt zu ויעמדו ist gegen die Grammatik. Denn, da das erste Subjekt nicht unmittelbar vorher genannt ist, kann sich ein weiteres Subjekt nur dann anknüpfen, wenn jenes durch das entsprechende persönliche Fürwort wieder aufgenommen worden. Es müsste also hier heissen המה ומשה ואהרן.

19. Das aus dem vorherg. Verse hierherzuziehende ומשה ואהרן bildet das Subjekt (מִבְּדָא) des zusammengesetzten Satzes, in dem der Satz ויקהל וגו׳ Prädikat ist. Der Sinn ist dann der: was aber Moses und Aharon anbelangt, so versammelte Korah wider sie die ganze Gemeinde. כבוד יהוה heisst, wie öfters in diesem Buche, die Gegenwart JHVHs in der Wolke.

22. Für הָאִישׁ spricht man wohl besser הַאִישׁ, doch kann zur Not auch הָ Fragepartikel sein, in welcher der lange Vokal Ersatz ist für Dag. forte im folgenden Konsonanten; vgl. Lev. 10, 19 הַיִּטַב.

25. Es wird viel darum gestritten, ob dieser Vers E oder I zuzuschreiben ist, dagegen versucht niemand, den darin berichteten Gang Moses zu erklären. Wozu begibt sich Moses persönlich in die Nähe der Wohnung Dathans und Abirams? Ich sage in die Nähe der Wohnung, weil im Folgenden nicht gesagt ist, dass Moses die Wohnung betrat oder zu den beiden Rädelsführern auch nur ein einziges Wort sprach; das musste auch Moses bei all seiner Bescheidenheit nach ihrer frechen Antwort V. 12b—14 für unter seiner Würde halten. Ja, wozu ging Moses dorthin? Doch wohl nicht, um die folgende Warnung an die Gemeinde ergehen zu lassen, wozu seine persönliche Gegenwart durchaus nicht nötig war? — Sieh die folgende Bemerkung.

27. Was bezweckt hier der zweite Halbvers? Wozu stehen Dathan und Abiram mit ihren Weibern und erwachsenen und kleinen Kindern an der Türe ihrer Zelte, ohne etwas zu tun oder zu reden? Baentsch, der mit vieler Mühe festzustellen sucht, dass der Vers IE gehört, begnügt sich bei der sachlichen Erklärung mit der Bemerkung, dass נצבים פתח וגו׳ ausmalender Zug sei. Aber in der schlichten Prosa wird kaum etwas ausgemalt, und so viele Worte werden für den Zweck der blossen Ausmalung selbst in der Poesie niemals vergeudet.

Zum richtigen Verständnis unserer Stelle muss hier an die bereits früher erwähnte Vorstellung erinnert werden, wonach Gott selber, wenn er auf der Erde etwas über die Massen Grosses tun will, vom Himmel herabsteigen muss; vgl. zu Gen. 7, 11. Selbst-

verständlich musste die Vorstellung mit Bezug auf einen Gottesmann, der kraft des göttlichen Geistes Wunder tat, ähnlich sein. Ein Gottesmann kann im A. T. ein sozusagen gewöhnliches Wunder unter irgend welchen Umständen tun; sobald es aber zu einem ausserordentlichen Wunder kommt, da muss sich der Wundertäter an Ort und Stelle begeben und die Person ansehen, an der sich das Wunder vollziehen soll. Dies ist der Grund, warum Bileam, um das gesamte Israel zu verfluchen, von Mesopotamien geholt und dahin gebracht werden muss, von wo aus er sein Opfer sehen kann; vgl. 22, 41. 23, 13. 24, 2. 20, 21. In gleicher Weise müssen die frechen Buben, zu deren Bestrafung ein Prophet zwei Bären zitiert, zuerst von ihm angeschaut werden, ehe die Bestien Folge leisten; vgl. 2 K. 2, 24. Diese Anschauung über die Beschränkung der Wunderkraft eines Gottesmannes hat sich bis auf die neutestamentlichen Zeit erhalten. Denn auch Jesus, dem die Bewirkung einer Wunderkur aus der Ferne ein Kinderspiel war, muss, um einen Toten ins Leben zurückzurufen, an den Schauplatz sich begeben und in einem Falle sogar die Leiche berühren; vgl. Mark. 5, 40. 41. Joh. 11, 38, 44. Auch im Talmud vernichten fromme, mit Wunderkraft begabte Männer ihre Feinde oder Bösewichte mit dem Blick; vgl. die Sabbath 34a und auch sonst öfter vorkommende Formel נתן עיניו בו ועשהו גל של עצמות.

Kehren wir nunmehr zu unserer Stelle zurück. Dass die Erde sich auftue und Menschen lebendig verschlinge, ist etwas über alle Massen Grosses. Moses hatte auf eigene Hand unternommen, dies zu bewerkstelligen. Darum musste er sich an den Schauplatz begeben und die Opfer anblicken. Damit aber der Gottesmann nicht die Zelte betreten und jeden der Bewohner ansehen muss, kommt ihm der Verfasser entgegen und bringt ihm sämtliche Opfer en masse vor die Türe, sodass die Sache mit einem einzigen Blick abgetan werden kann.

יצאו hat die Bedeutung des Plusqpf. Die Leute waren vor die Türe getreten und standen jetzt daselbst. Unmittelbar vor ונשיהם ist הֵם wegen des Vorhergehenden irrtümlich ausgefallen. Ohne Wiederaufnahme des bereits genannten Subjekts durch dieses Pronomen ist die Anknüpfung eines anderen Subjekts wegen der Trennung durch die dazwischentretende Worte nach einer früheren Bemerkung nicht gestattet.

30. An בריאה יברא ist trotz LXX und Graetz, der, ihnen folgend, dafür במראה יֵרָאֶה vorschlägt, nichts zu ändern.

32. Entweder muss man את פיה streichen und ותפתח nach Ps. 106, 17 im Sinne von „und tat sich auf“ verstehen oder es ist für letzteres וַתִּפְצֶה zu lesen; vgl. V. 30 und sieh zu Gen. 4, 11.

34. לקלָם kann nur heissen „bei ihrem Geschrei“, und so wird der Ausdruck auch allgemein wiedergegeben. Aber, dass die unglücklichen Opfer geschrieen hätten, ist im Vorhergehenden nicht gesagt, weil sie es eben nicht taten. Denn, wenn die Erde unter jemandem bis in ihre tiefsten Tiefen gähnt, sodass er direkt in den Scheol sinkt, hat er keine Zeit, einen Schrei auszustossen. Sprich das fragliche Wort לְקֻלָּם oder לְקִלָּם als Adverb von קלל gebildet mit vorgeschlagenem ל, und vgl. zur Vorschlagung dieser Präposition Ez. 6, 10 אל חנם und Jes. 29, 5. 30, 13 לפתע. לקלם heisst schnell, ist aber verschieden von מַהֵר. Letzteres würde besagen, dass die Israeliten schnell zur Flucht griffen, ersteres dagegen besagt, dass sie auf ihrer Flucht so schnell liefen, als sie die Füsse tragen wollten.

XVII.

2. Dass זרה nicht richtig ist, liegt auf der Hand; denn es ist danach unbegreiflich, warum sich die Aufgabe auf Elasar und Moses verteilen und nicht vielmehr ersterer, der die Räucherpfannen aus dem Brande herauszuholen hatte, auch das Feuer aus ihnen entfernen sollte, was das Natürlichste wäre. Ferner ist Moses nicht Priester und kann sich daher an nichts, das mit dem Räucherwerk zusammenhängt, persönlich betätigen, wie denn auch das Räuchern zur Abhilfe der Pest nach V. 11 und 12 durch Aharon und nicht durch Moses geschah. Endlich passt auch weder auf das Feuer זרה noch dazu הלאה. Der Text scheint hier schon früh in Unordnung geraten zu sein. LXX bringen vor זרה noch הַזָּרָה zum Ausdruck. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich las הָאֵשׁ הַזָּרָה יִירָה. יָרָה הלאה heisst einfach wegwerfen. Allerdings ist es auffallend, dass hier die Verrichtungen nicht Aharon, sondern Elasar zufallen, da letzterer als gemeiner Priester sonst mit Sachen des Räucherwerks ebensowenig zu tun haben darf wie ein Nichtpriester. Erklären würde sich diese Inkonzinnität nur durch die Annahme, dass unser Passus sekundär und spät ist. Denn später konnte des Hohenpriesters ältester Sohn und voraussichtlicher Nachfolger, der סגן הכהנים hiess, seinen Vater auch bei dessen Lebzeiten manchmal vertreten. Die beiden letzten Worte, die hier nachhinken, sind zum folgenden Verse zu ziehen.

3. Das die beiden letzten Worte des vorhergehenden Verses hierherzuziehen sind, ist schon oben gesagt. Aber damit ist die Sache noch nicht abgetan; man muss auch mit LXX קִדְּשׁוּ für קָדְשׁוּ sprechen. Die Aussprache dieses Wortes als Piel wird nötig durch בנפשתם, welches sonst im Zusammenhang keinen Sinn gibt. Denn die Verbindung des letzteren Ausdrucks mit החטאים und die Fassung von החטאים בנפשותם im Sinne von „die Sünder gegen ihr Leben" fördert ein barbarisches Hebräisch zu Tage, wie es ein israelitischer Schriftsteller zu keiner Zeit schreiben konnte. Dagegen lässt sich בנפשתם sehr gut mit קִדְּשׁוּ verbinden. Der Sinn des Ganzen ist dann wörtlich: weil sie mit Verlust ihres Lebens geheiligt haben diese Räucherpfannen der Sünder. Das Subjekt zu קדשו sind natürlich die Sünder. Möglicher Weise ist המחתות zu lesen. Dann wäre החטאים Subjekt. Jedenfalls aber will hier gesagt sein, dass das unbefugte Abbrennen von Räucherwerk im Heiligtum wohl ein frevelhafter Akt war, der auch die Frevler das Leben kostet, dass aber die Räucherpfannen nichtdestoweniger durch diesen Akt geweiht wurden, weshalb sie von nun an dem Heiligtum dienen müssen.

5. למען וגו׳ entfaltet den Sinn von זכרון וגו׳. Ueber לא יקרב איש זר sieh die Ausführung zu Ex. 28, 1. Der darauf folgende Relativsatz scheint mir eine Glosse zu איש זר zu sein.

6. Die im zweiten Halbvers enthaltene Anklage gegen Moses und Aharon ist zu kurz. Ausserdem ist es nicht wahrscheinlich, dass die Redenden nach dem, was vorgefallen, Korah und seine Genossen für Volk JHVHs ausgeben konnten. Endlich können überhaupt zweihundert und etliche fünfzig Leute aus Israel nicht עם יהוה genannt werden. Dieser Ausdruck kann nur Bezeichnung für das gesamte Israel sein. Aber dazu passt הַמִּתָּם nicht, und man muss dafür הַמֹּתָם lesen. Der Sinn ist danach der: ihr habt bestürzt gemacht das Volk JHVHs. Die Anspielung bezieht sich auf die jüngsten Vorgänge, die in der Tat der Art waren, dass die Gemeinde darüber den Verstand verlieren konnte und in grosse Angst geraten musste. Ueber die Kürze der Anklage sieh zu V. 27.

11. Wenn והולך richtig überliefert und nicht vielmehr ולך dafür zu lesen ist, so ist dieser Passus sehr späten Ursprungs; denn gut klassisch kann Hiph. von הלך nur das zum Objekt haben, was Subjekt zu Kal sein kann, also nur etwas, das selbst sich fortzubewegen vermag; vgl. zu Ex. 2, 9. קצף, meistens nur von JHVHs Zorn gebraucht, bezeichnet dessen Zorn im höchsten Grade, der nie

abläuft, ohne dass ihm Menschenleben zum Opfer fallen. Daher ist das Nomen hier gleichbedeutend mit נֶגֶף. Was die Sache anbelangt, so ist nach rabbinischer Erklärung hier das Abbrennen von Räucherwerk, wobei Tags zuvor so viele Menschen umgekommen waren, als Sühnmittel gewährt, um zu zeigen, dass dieselbe Handlung, die Unbefugten das Leben kostet, von Aharon vollzogen der ganzen Gemeinde das Leben retten wird, und das darum, weil er von JHVH berufen ist; vgl. RŠBM. Zu beachten ist noch, dass auch hier Aharon mit dem Räucherwerke, das die Pest stillen soll, an deren Schauplatz sich begeben muss, obgleich dessen Abbrennen ausserhalb des Heiligtums etwas sonst Unerhörtes ist. Vergleiche dazu die Ausführung zu 6, 27.

13. ויעמד בין וגו׳ ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern bildlich und ungefähr im Sinne von Deut. 5, 5, nur dass dort das Partizip die Handlung als fortdauernd, hier das Impf. consec. sie als inchoativ bezeichnet. Aharon schlug sich gleichsam ins Mittel zwischen den Toten und den Lebenden, d. i. er verhinderte durch das Abbrennen des Räucherwerks, dass die am Leben Gebliebenen die Zahl der Toten vermehrten. Wollte man diese Worte wörtlich nehmen, wie dies allgemein geschieht, so müsste, da es בין und nicht בתוך heisst, vorausgesetzt werden, dass nur ein Teil des Lagers von der Pest ergriffen worden, dass in diesem Teil alle Leute ausgestorben waren, und dass Aharon zwischen diesem und dem verschonten Teile stand, was aber kaum der Fall war.

16b bildet einen Umstandssatz, in dem das Impf. consec. den Sinn des Plusqpf. hat. Für uns heisst das Ganze: als Aharon zu Moses . . . zurückkehrte, da war der Pest Einhalt getan worden.

18. מטה אחד ist = ein besonderer Stab, ein Stab für sich; vgl. zu Gen. 1, 9 und Lev. 14, 10. Es gab also mit Aharons Stab dreizehn Stäbe.

20. Da Hiph. von שכך sonst nirgends vorkommt und zu diesem Verbum מעלי nicht passt, so ist wohl dafür וְהִשְׁבַּתִּי oder וְהִשְׁבַּתִּי zu lesen. Ersteres scheint mir vorzuziehen.

27. Dieser und der folgende Vers waren ursprünglich Fortsetzung zu V. 6. Bei der jetzigen Stellung dieser beiden Verse ist es unbegreiflich, wie die Gemeinde nach dem unmittelbar vorher berichteten Gottesurteil, welches für die Zukunft aller Unzufriedenheit über die Vorgänge in der Vergangenheit ein Ende machen musste, wieder darüber murren konnte, abgesehen davon, dass die Anklage V. 6 für sich allein zu knapp ist, wie bereits oben bemerkt.

28. Für das erste הקרב hat Sam. הַקָּרוֹב, und das scheint mir das Richtige zu sein. Ueber den Sinn von קרוב und קרב sieh zu Ex. 28, 1. Diese Klage geht aus von Korahs Behauptung כל העדה כלם קדשים; vgl. zu 16, 3. Danach ist der Sinn hier der: jeder an sich Berechtigte, der, sein Recht geltend machend, der Wohnung JHVHs nahe kommt, stirbt! — האם ist keine hebräische Verbindung. Hi. 6, 13, ausser hier die einzige Stelle, wo der Ausdruck vorkommt, beruht er, wie dort nachgewiesen werden soll, auf einem Schreibfehler. Auch hier ist dafür wohl הַאֻמָּנָם zu lesen. Die Korruption kann man sich so entstanden denken, dass zuerst Nun irrtümlich ausgefallen, worauf man, Dittographie vermutend, ein Mem strich.

XVIII.

1. Unter בית אביך versteht man gewöhnlich den ganzen Stamm Levi, was aber nicht richtig ist, denn vom Stamm Levi wird erst im folgenden Verse und zwar in ganz anderer Weise geredet. Hier handelt es sich um die Kehathiter, zu denen Amram, Aharons Vater, gehörte, und die speziellen Dienst am Heiligtum hatten; vgl. zu 16, 10.

2. הקרב ist = räume gewisse Vorrechte ein, und אתך heisst nächst dir, in untergeordneter Stellung zu dir; vgl. zu Ex. 28, 1. ילוו ist nicht notwendig eine etymologische Anspielung auf den Namen לוי, denn לוה ist das einzige Verbum in der hebräischen Sprache, wodurch das durch אתך bezeichnete Verhältnis der Leviten zu den Priestern klar zum Ausdruck kommen kann, aber nur wenn es mit על konstruiert ist. Ueber לוה sieh zu Gen. 29, 34. Hier sei hierüber noch das hinzugefügt. Bei לוה על sind die Folgen der Handlung für das Subjekt anders als bei לוה עם. Bei letzterer Konstruktion heisst נלוה sich an jemanden anschliessen als Gleichverpflichteter und Gleichberechtigter, bei ersterer dagegen bedeutet das Verbum, sich jemandem unterordnen oder gegen Uebernahme gewisser Pflichten sich dessen Schutz sichern. Hier ist natürlich ersteres gemeint.

4. אליכם gehört hier nicht zur Konstruktion von קרב, sondern ist = ausser (outre) euch, eigentlich als Zugabe zu euch. Gewöhnlich drückt על diesen Begriff aus, doch zuweilen auch das sinnverwandte אל; vgl. Lev. 18, 18.

5. Ueber den speziellen Gebrauch von קצף sieh die Bemerkung zu 17, 11.

6. Mit לכם ist hier absolut nichts anzufangen. LXX bringen das Wort gar nicht zum Ausdrucke, wahrscheinlich weil sie ihm keinen Sinn abgewinnen konnten; vgl. zu Gen. 18, 4. Man hat dafür כי zu lesen. Die Korruption erklärt sich so, dass zuerst ל aus dem Vorhergehenden verdoppelt und dann לכי nach falscher Vermutung in לכם umgeändert wurde. Die Geber sind natürlich die Israeliten. Indem Israel einen seiner Stämme ausschliesslich den Diensten JHVHs widmet, sodass er, oekonomisch nichts produzierend, vom Volke erhalten werden muss, macht es JHVH aus diesem Stamme ein Geschenk.

7. Für das sinnlose וַעֲבֹדָתָם ist ohne Zweifel וַעֲבֹדָתֶם mit auf המזבח und לפרכת מבית bezüglichem Suff. zu lesen und V. 4 zu vergleichen. Im zweiten Halbvers fasst man den Ausdruck עבדת מתנה gewöhnlich im Sinne von „geschenkweise verliehener Dienst", was aber ein von der Theologie ad hoc erfundener Unbegriff ist. Denn jeder Dienst, auch der Ehrendienst, hat seine Pflichten, und wer diese Pflichten auferlegt, macht vom logischen Standpunkte hierdurch dem Dienenden kein Geschenk. Am allerwenigsten kann der Dienst in dem hier vorliegenden Falle als Geschenk an die Priester angesehen werden. Denn die Priester übernahmen nach V. 1 eine grosse Verantwortlichkeit, und ihr Dienst war sogar mit Lebensgefahr für sie verbunden; vgl. V. 3. Ex. 30, 20. Lev. 10, 9. Ausserdem müsste es danach אתן לכם heissen. Ohne Beziehung zu einem indirekten Objekt kann נתן, wie schon öfters bemerkt, in solcher Verbindung nur so viel sein wie: machen = reddere, nicht aber geben. Tatsächlich ist מתנה, welches auch sonst Einkommen bedeuten kann, vgl. zu Pr. 15, 27, hier wie auch V. 29, Bezeichnung für amtliche Gebühren und Emolumente und der Sinn des Satzes der: zum einträglichen Amte will ich euer Priesteramt machen. Hierauf folgt zur nähern Erklärung eine lange Liste der priesterlichen Deputate und Emolumente.

8. משמרת תרומתי übersetzt man gewöhnlich „was von meinen Hebeopfern aufzubewahren ist". Baentsch, der die Sache deutlicher machen und sich wohl auch originell zeigen will, gibt den Ausdruck also wieder: das, was von den mir gespendeten Heben (nicht verbrannt, sondern im Heiligtum) aufzubewahren ist. Was das heissen soll, weiss wohl nur er allein. Als ob תרומה an sich etwas bezeichnen könnte, was auf dem Altar zu verbrennen ist! Dann wurden Abgaben an die Priester und die Leviten nach dem Pentateuch nicht im Heiligtum aufbewahrt, sondern direkt an deren

Empfänger abgeliefert. משמרת bedeutet hier wie öfter Amt, und der Ausdruck משמרת תרומתי ist so viel wie: das Amt, welches die Abgaben an mich zu Emolumenten hat. Ueber למשחה sieh die Ausführung zu Lev. 7, 35.

9. Für האש, das in diesem Zusammenhang keinen Sinn gibt, ist הָאִשֶּׁה zu lesen und Lev. 6, 10 zu vergleichen. Nach Abzug des zu Verbrennenden, wie man מן האש gewöhnlich wiedergibt, kann der Ausdruck nie und nimmer heissen.

10. בקדש הקדשים pflegt man hier zu übersetzen „am hochheiligen Orte", während קדש קדשים sonst überall durch „Allerheiligstes" wiedergegeben wird. Man sieht sich gezwungen, den Ausdruck an dieser Stelle anders zu fassen, weil man sich das Essen im Allerheiligsten denn wohl nicht denken kann. Aber muss denn קדש הקדשים einen Ort bezeichnen? Tatsache ist, dass die Opfer mit Bezug auf ihre Heiligkeit in zwei Klassen geteilt waren, in Opfer ersten und Opfer zweiten Ranges. In der Mischna werden die Opfer zweiten Ranges קָלִים קדשים genannt, im Pentateuch aber heissen sie schlechthin קדש oder קדשים. Die Opfer ersten Ranges dagegen heissen sowohl hier wie dort קדש קדשים; vgl. Lev. 21, 22 und Sebachim 5, 1. 4. 6—8. Aus der Mischna geht hervor, dass von den Opfern ersten Ranges der priesterliche Anteil nur im Vorhofe des Heiligtums, während das, was von den Opfern zweiten Ranges zu essen erlaubt wurde, innerhalb Jerusalems überall verzehrt werden durfte. Ausserdem wurde bei Opfern ersten Ranges noch manch andere Rigroositäten beobachtet, darunter die, dass von deren Abgaben an den Priester dessen weibliche Angehörige nicht essen durften; vgl. V. b gegen V. 11 und sieh Sebachim 5, 3. 5. Mit Bezug auf diese Beschränkungen heisst es nun hier: als etwas Hochheiliges, d. i., als Abgaben von Opfern ersten Ranges sollst du es verzehren. Die Präposition in בקדש dient also zur Bezeichnung des Prädikatsnomens. Ueber diesen Gebrauch von ב vgl. weiter unten 34, 2 und besonders Jos. 13, 6 בנחלה. Im zweiten Halbvers heisst כל זכר nur was männlich ist. Ueber die Weglassung der ausschliessenden Partikel vgl. Gen. 32, 11.

Im Schlusssatze kann קדש nicht heissen etwas Heiliges, weil dann der Satz nach vorangegangenem בקדש הקדשים תאכלנו nicht nur vollends überflüssig wäre, sondern auch in einem gewissen Sinne widersprechend. Der Ausdruck ist hier in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht. Den Begriff „heilig" erhält nämlich קדש eigentlich erst durch den Zusatz ליהוה oder לאלהים, welcher Zusatz

aber wegen des häufigen Gebrauchs auch wegfallen kann. An sich bezeichnet קדש nur den Begriff der Hingabe einer Person oder Sache für den ausschliesslichen Zweck der Gottheit oder auch eines Menschen. So heisst in der Mischna die Vermählung mit Bezug auf das Weib קִדּוּשִׁין, wie man auch von dem vermählten Weibe mit Bezug auf den Gatten מְקֻדֶּשֶׁת לוֹ sagte*). Danach ist קדש יהיה לך = für deinen ausschliesslichen Gebrauch sollst du es haben. Der Satz besagt also dasselbe wie וכל זר לא יאכל בו, nur ist letztere Ausdrucksweise viel jünger.

11. Für תרומת liest man besser תרומת als Plural. Für מתנם, dessen Suff. bei folgendem בני ישראל sehr befremdend ist, bieten zwei Handschriften מתנה, was mir das Ursprüngliche scheint. An dieser Stelle ist von Opfern zweiten Ranges die Rede; darum sind hier im Unterschiede von V. 9b in der Erlaubnis des Genusses auch die Töchter eingeschlossen. אתך, welches V. 9b fehlt, ist hier ausschliesslich mit Bezug auf בנתיך zu verstehen und damit eng zu verbinden. בנתיך אתך ist = deine Töchter, die bei dir wohnen, und für deren Unterhalt du sorgst. Dies schliesst einerseits eine Priestertochter aus, die an einen Nichtpriester verheiratet ist, andererseits aber wird hierdurch jede verwitwete oder geschiedene Priestertochter eingeschlossen, die ins Vaterhaus zurückgekehrt ist; vgl. Lev. 22, 12. 13. Man beachte, wie hier in unserm viel ältern Stücke in sehr geschickter Weise mit einem einzigen Wörtchen abgetan ist, was an der andern Stelle zwei Verse ausfüllt.

15. Für תמדה ist hier beidemal wie auch V. 16 und 17 פִּדְיָה zu sprechen. Kal von פדה heisst loskaufen; dagegen kann das Freigeben gegen ein Lösegeld nur durch Hiph. ausgedrückt werden; vgl. Ex. 21, 8. Die Punktatoren liessen sich hier durch die Form des verstärkenden Inf. verleiten und bedachten nicht, dass zur blossen Verstärkung des Verbalbegriffs der Inf. Kal auch mit dem Verbum finitum einer andern Konjugation gebraucht werden kann; vgl. Ex. 19, 12, 13 und das häufige מות יומת.

---

*) Jüdischerseits werden die obengenannten Ausdrücke in der Mischna manchmal angeführt, um zu zeigen, dass die Ehe im Judentum eine religiöse Sache, so zu sagen ein Sakrament ist. Aber dies beruht auf Unkenntnis der Sprache. Denn tatsächlich steckt in den fraglichen Ausdrücken nichts Besonderes; sie zeigen nichts mehr, als dass die Frau durch den Akt der Vermählung ausschliesslich dem Gatten hingegeben wird, dem allein sie von da an als Ehefrau angehört, und das ist bei allen zivilisierten Völkern der Fall.

16. Sprich בערכך als st. constr. von ערכך und vgl. über diesen Ausdruck zu Lev. 5, 15.

19. אתך wie V. 11. עולם ist als Glosse zu מלח zu streichen und 2 Chr. 13, 5 zu vergleichen. ברית מלח allein, ohne jeglichen Zusatz, ist nach der Ausführung zu Lev. 2, 13 so viel wie: ein fester, unverbrüchlicher Bund, bei dem eine Veränderung in den Beziehungen zwischen den beiden Parteien ebenso wenig eintreten kann, wie die Beschaffenheit des Salzes und seine Wirkung auf die Speisen sich je ändern werden; vgl. Raši.

20. Der zweite Halbvers hat keinerlei religiöse Bedeutung. Später gab man dem Ausdruck יהוה חלק מ' allerdings einen religiösen Sinn; vgl. K. zu Ps. 119, 57. In unserem alten Stücke aber sind die fraglichen Worte in rein physischem Sinne zu verstehen. Aharon soll für seinen Lebensunterhalt die Abgaben haben, die JHVH ihm als Priester soeben angewiesen hat; vgl. Onkelos.

21. Die Leviten als niederer Klerus erhalten ihren Zehnten nicht als משחה wie Aharon seinen Anteil an Israels Abgaben, sondern einfach als Aequivalent ihrer Dienste. Darum haftet auch dem Zehnten nach Abzug der Abgabe an den Priester keinerlei Heiligkeit an, weshalb er mit Bezug auf seinen Genuss den V. 10 und 11 enthaltenen Beschränkungen nicht unterworfen ist; vgl. V. 31 und sieh zu 31, 47.

22. Der zweite Halbvers entfaltet den Inhalt des ersten und ist in Gestalt eines Umstandssatzes Fortsetzung der Angabe dessen, was ehedem zu geschehen pflegte. Da aber JHVH als gerechter und barmherziger Gott zu einer Zeit, wo es noch keine besondern niedern Diener am Heiligtum gab, die Unvorsichtigkeit von Laien bei ihren wohlgemeinten Dienstleistungen am Heiligtum nicht bestraft haben kann, so kann חטא למות hier nur heissen „eine Sünde, die mit dem Tod bestraft werden sollte“, nicht aber „eine Sünde, die den Tod unbedingt zur Folge hat“. Zur Ausdrucksweise vgl. 2 Kön. 20, 1, wo es von Hiskia heisst חלה למות, obgleich er durch die Gnade JHVHs von der betreffenden Krankheit genas, und über die Sache sieh die folgende Bemerkung.

23. הוא ist = تأكيد zu הלוי; vgl. Esther 9, 1. Die Verstärkung des Begriffs des Substantivs durch das entsprechende persönliche Fürwort ist in beiden Fällen zum Zwecke des Gegensatzes. Hier verschärft הוא den Gegensatz zwischen הלוי und dem folgenden הם. Es versteht sich danach von selbst, dass letzteres Pronomen nicht auf הלוי bezogen sein will. In der Tat, dieser Beziehung vorzu-

beugen ist der Zweck der singularischen Ausdrucksweise in dem Satze ועבד הלוי הוא. Ausserdem gibt es noch andere Gründe, warum diese allgemein übliche Fassung falsch ist. Denn wenn man והם auf die Leviten bezieht, lässt sich für das Suff. in עונם gar keine Beziehung finden. Auf die Leviten kann dieses Suff. nicht bezogen werden, weil in der Redensart נשא עון in Verbindung mit dem Dienst am Heiligtum der Ausdruck, wodurch עון näher bestimmt wird, immer nur das Amt bezeichnet, in dem gefehlt wird, nie die Person, die sich vergeht, vgl. V. 1 und Ex. 28, 38. Aus diesem Grunde kann aber das fragliche Suff. bei dieser Fassung von נשא עון auch auf בני ישראל nicht bezogen werden, wenn das vorhergehende הם dieselbe Beziehung hat. Baentsch fasst das Suff. sachlich und übersetzt עונם „ihre Verantwortung dafür". Diese Fassung ist aber schon wegen des Numerus und Genus des in Rede stehenden Suffixes falsch. Dazu kommt aber noch, dass in den beiden genannten Stellen die besondere Verantwortung für die Vergehung am Heiligtum seitens Anderer nur den Priestern, nicht auch den Leviten auferlegt ist. Aus all diesen Gründen muss sowohl והם als auch das Suff. in עונם auf בני ישראל in V. 22 bezogen werden. עוד im vorhergehenden Verse setzt, wie bereits oben angedeutet, voraus, dass bis dahin, ehe es besondere niedere Diener am Heiligtum gab, auch Laien daselbst gewisse Dienste taten und in ihrer Ungeschicktheit durch ungebührliches Betragen dabei eigentlich ihr Leben verwirkten, das JHVH nur aus Rücksicht auf ihre Unerfahrenheit verschonte. Das soll nunmehr durch die Anstellung der Leviten für den niederen Dienst an der Stiftshütte anders werden. Wenn aber nach wie vor irgendwelche Laien in unerlaubte Berührung mit den Heiligtümern kommen, so müssen sie ihre Schuld büssen. נשא עון hat also hier nicht denselben Sinn wie an den beiden genannten Stellen, sondern ist so wie Lev. 5, 1. 7, 18 und 17, 16 gebraucht.

27. ונחשב לכם heisst nicht „und es soll euch angerechnet werden", sondern ל dient hier beim Pass. zur Bezeichnung des logischen Subjekts; vgl. Ex. 13, 7 יֵרָאֶה לְךָ. Das Suff. in תרומתכם aber ist objektiv, nicht subjektiv; vgl. in V. 28 die Verbindung תרומת יהוה, die unserem Ausdruck entgegensetzt ist. Der Sinn des Ganzen ist danach der: ihr sollt die Abgaben an euch, die so zu sagen eure Ernte ausmachen, vgl. V. 24, so ansehen, wie der Landmann seine Ernte. Wie dieser von seiner Feldernte auch den Zehnten abgibt, so müsst auch ihr von eurer Abgabenernte dem Priester

seinen gebührenden Teil geben. Anders ist der Vergleich V. 30, wo aber demgemäss auch der Wortlaut anders ist.

28. Dies ist im Grunde nichts anders als eine Entfaltung des Inhalts von V. 27 und ist vielleicht nur Glosse dazu.

29. Auch hier ist das Suff. in מתנותיכם objektiv zu verstehen. כל fehlt in LXX und einigen hebr. Handschriften, gleichwohl ist das Wörtchen ursprünglich. Doch will damit nicht gesagt sein, dass die Leviten den Zehnten genau und ohne Abzug abführen, sondern dass sie ihn ganz und nicht nur teilweise von allem Besten abführen sollen. Das Athnach hat seine Stellung besser bei חלבו. Ueber מקדשו vgl. zu Lev. 16, 33 und über ממנו zu Ex. 29, 27. Denn auch hier entspricht מן dem من البيان der Araber und ist Komplement zu מקדשו. Das Suff. in חלבו ist unbestimmt, während das in ממנו auf חלבו sich bezieht. Der volle Zusatz את מקדשו ממנו ist nachträgliche Apposition zu תרומת יהוה. Danach ist der Sinn des Ganzen wie folgt: von allen Abgaben an euch sollt ihr von allem Besten einer Sache die Hebe an JHVH abführen, sie, die im Vergleich zu ihr heilig ist.

30. Hier und V. 32 ist חלבו so viel wie: die Abgabe davon; vgl. zu Lev. 3, 9.

XIX.

1. Streiche nach mehreren guten Handschriften ואל אהרן, zu dem der Sing. von דבר im folgenden Verse nicht passt, und sieh die Bemerkung zu V. 3.

2. Die Verbindung חקת התורה kommt nur noch wieder unten 31, 21 in anderem Zusammenhang vor und in einem Abschnitt, der offenbar aus anderer Quelle stammt. Wenn der Ausdruck hier richtig überliefert ist, ist unser Stück wie jener Passus sehr jung. Mir scheint jedoch, dass der Text hier ursprünglich הַפָּרָה für התורה las. Ueber die Verbindung חקת הפרה vgl. 9, 12. 14 und Ex. 12, 43 חקת הפסח. Sehr auffallend ist der Relativsatz אשר אין בו מום, der eine müssige Umschreibung von תמימה scheint. In Sifrê wird daher תמימה mit Bezug auf die Farbe und אדמה תמימה im Sinne von „eine ganz rote“ verstanden, was jedenfalls Beachtung verdient. Gut klassisch müsste dieser letztere Begriff freilich durch אדמה כֻּלָּה ausgedrückt sein.

Ueber die Bestimmung אשר לא עלה עליה על vgl. Deut. 21, 3. 1 Sam. 6, 7, wie auch Homer Od. III, 282—283 und Il. X, 291—292. Im alten Aegypten war das Arbeiten mit einem weiblichen Tier

verboten. Und wenn andere Völker des Altertums in der Rücksicht auf das schwache Geschlecht beim Tiere auch nicht so weit gingen, so scheint es doch, dass auch sie über das Anspannen des weiblichen Tieres zur Arbeit unbillig dachten, und dass auch die alten Israeliten, in der Theorie wenigstens, keine Ausnahme davon machten. Das weibliche Haustier ist teils mit der Sorge um die Aufbringung der Jungen hinlänglich beschäftigt, teils sollte diese mütterliche Sorge, die für einen gefühlvollen Menschen etwas Rührendes hat, das weibliche Tier vor menschlichem Joche schützen. Darum wird im Homer bei der zu opfernden Kuh darauf geachtet, dass das betreffende Tier ein solches sei, dem das Joch noch nicht aufgelegt worden. Und aus diesem Grunde wird auch im Pentateuch in den einzigen zwei Fällen, wo ein weibliches Rind als Opfertier vorgeschrieben ist, zugleich verordnet, dass dasselbe nicht gearbeitet haben darf. Aehnlich erklärt sich dasselbe Erfordernis in der oben genannten Samuelstelle.

3. Die Zubereitung dieser roten Kuh fällt dem Elasar zu, wahrscheinlich weil die Verordnung in der Urquelle nach dem Berichte über den Tod Aharons ihren Platz hatte. Die Kuh wurde danach von dem ältesten Sohne Aharons zubereitet, der sein Nachfolger im Hohepriesteramt war. Dies stimmt auch mit der ältern Halacha überein, die ausdrücklich sagt ושלא בכהן גדול פסולה d. i., aber eine Kuh, die von einem andern als dem Hohenpriester zubereitet wurde, erfüllt nicht den vom Gesetze vorgeschriebenen Zweck; vgl. Mischna Para 4, 1 und Tosifta Para Kap. 3. Dem Umstand, dass in unserem Buche dieser Passus von der roten Kuh irgendwie vor den Bericht über Aharons Tod zu stehen kam, ist der spätere Zusatz ואל אהרן in V. 1 zu verdanken. In Folge dieser spätern Zutat wiederum entstanden die verschiedenen jüngeren halachischen Ansichten, die aber darin übereinstimmen, dass die erste rote Kuh von Elasar als dem voraussichtlichen Nachfolger des Hohenpriesters zubereitet wurde, und nur hinsichtlich der Wahl des Priesters bei allen folgenden Kühen von einander abweichen; sieh Sifrê zur Stelle.

4. Ueber מדמה im zweiten Halbvers vgl. die Bemerkung zu Lev. 4, 6.

5. Ueber die spezielle Bedeutung von פרש sieh die Bemerkung zu Ex. 29, 14.

8. Streiche im ersten Halbvers במים, welcher Zusatz in Verbindung mit dem Waschen der Kleider sich sonst nirgends findet; vgl. V. 7. Ex. 19, 10. Lev. 11, 25ff. 13, 6. 34. 14, 8f. 15, 5ff.

11. Der zweite Halbvers ist Fortsetzung des Vordersatzes; der Nachsatz beginnt erst mit dem folgenden Verse. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass unser Stück nicht von der Unreinigkeit handelt, sondern nur von der Zubereitung und Verwendung des Reinigungswassers. Darum kann darin von der Unreinigkeit nicht wie von der Hauptsache gesprochen werden. Der Sinn ist danach: wer mit einer Leiche . . . in Berührung gekommen und für sieben Tage unrein geworden.

12. Für יטהר, das in diesem Zusammenhang unhebräisch ist, ist nach Sam. und LXX וְטָהֵר zu lesen.

13. משכן יהוה bezeichnet hier nicht die Stiftshütte, sondern das Lager der Gemeinde, in deren Mitte JHVH wohnt; vgl. 5, 3.

14. Für ואת lese man nach Sam. und LXX וזאת, dessen Waw wegen des Vorhergehenden weggefallen ist.

16. על פני השדה heisst „im Freien", als Gegensatz zum Zeltraum, von dem V. 14 die Rede war; vgl. 2 Sam. 11, 11.

17. Für מעפר ist ohne Zweifel מֵאֲפַר zu lesen. עפר heisst schlechtweg Staub, nicht speziell Asche.

19. Streiche וחטאו ביום השביעי als ursprüngliche Randglosse, welche der von unserem Verfasser nicht beabsichtigten, aber nach Ex. 16, 6 und andern ähnlichen Beispielen an sich korrekten Verbindung von וביום השביעי mit וכבס, wonach der Unreine, wenn er am dritten Tage mit dem Reinigungswasser besprengt wurde, am siebten Tage ohne wiederholte Besprengung rein wäre, vorbeugen wollte; vgl. Sifrê. Denn dass חִטֵּא hier keinen besondern Reinigungsprozess ausdrückt, den man am siebten Tage am Betreffenden ausser der Besprengung, der er sich auch am dritten Tage unterwerfen musste, vorgenommen hätte, zeigt die Zeitangabe für יתחטא in V. 12.

XX.

1. כל העדה ist kein müssiger Zusatz zu בני ישראל. Denn bei einem so grosen Zuge dauert es mehrere Tage, bis alles Volk an denselben Ort gelangt. Auf dem langen Marsche von der vorigen Station wiederum muss es irgendwo Wasser gegeben haben. Darum wird hier nachdrücklich gesagt, dass zur Zeit die ganze Gemeinde in der Wüste Zin angelangt war, wo man auf Wassermangel stiess. Auffällig ist, dass die Zeitangabe sich mit der Nennung des Monats begnügt und nicht auch den Tag nennt. Vielleicht aber heisst חדש hier Neumond. Dann wäre das Datum ganz genau. Mirjams Tod wird am Eingang dieser Erzählung berichtet, weil nach der jüdischen

Ueberlieferung das Verdienst Mirjams es war, dem Israel in der Wüste seine Versorgung mit Wasser verdankte. Nach der Tradition bewirkte die Frömmigkeit Mirjams, dass eine Felsenquelle, Mirjamsquelle genannt, mit Israel in der Wüste mitzog; vgl. Sabbath 35a und Taanith 9a. Der Bericht von Mirjams Tod an dieser Stelle scheint darum den Grund des jetzigen Wassermangels anzugeben. Mit dem Tode Mirjams versiegte danach die Mirjamsquelle, worauf Wassermangel eintrat. Unser Stück, welches der späteren Tradition gerecht zu werden sucht, kann darum in seiner letzten Bearbeitung nicht sehr alt sein.

4. שם, womit die Redenden auf ihren Aufenthaltsort zur Zeit der Rede hinweisen, ist nicht korrekt. Ueberhaupt ist die Rückbeziehung auf המדבר הזה vollends überflüssig. Für למות שם אנחנו bringen LXX להמית אותנו zum Ausdruck, aber danach ist das folgende ובעירנו unhebräisch; es müsste statt dessen unbedingt ואת בעירנו heissen. Ich vermute, dass der Text ursprünglich las למות גם אנחנו גם. Nach der Korruption des ersten גם musste auch das zweite gestrichen und dafür Waw gesetzt werden.

5. זרע bezeichnet hier weder das Säen noch die Saat, sondern Getreide im Unterscheied von den darauf genannten Baumpflanzen; vgl. Hi. 39, 12.

8. Lies מָיִם für מימיו, dessen Suff. durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden ist.

9. Der hier genannte Stab ist nicht, wie Ibn Esra meint, der Stab, mit dem Moses die Wunder in Aegypten vollzogen hatte; denn jener Stab lag nicht vor JHVH, d. i. im Heiligtum. Gemeint ist der Stab Aharons, der nach 17, 23—25 wegen des an ihm geschehenen Wunders im Heiligtum aufbewahrt wurde zum Warnungszeichen für Widerspenstige; vgl. V. 10 המרים.

10. Aus der Frageform des Schlusssatzes, aber mehr noch aus לא האמנתם בי V. 12 geht hervor, dass Moses die von JHVH vorausgesagte Wirkung einer Anrede an den Felsen bezweifelte, weshalb er mit dem Stabe zweimal auf den Felsen schlug. Moses schlug jedoch auf den Felsen, nicht weil er dachte, dass dies mehr nützen würde als eine blosse Anrede, sondern aus Aerger über seinen Zweifel. Dass Moses gezweifelt haben sollte, ist kein Wunder. Hat er doch nach 11, 21. 22 einen ähnlichen Zweifel sogar vor JHVH auszusprechen gewagt. Ebenso wenig darf es befremden, dass man sich nicht scheute, die Zweifel des grössten aller Propheten Israels an der Macht JHVHs an den Tag zu bringen. Denn

das Alte Testament kennt eben keine sterblichen Heiligen, die der Sünde unfähig wären; vgl. Eccl. 7, 20. Gleichwohl scheint es, dass Moses nach der Urquelle bei dieser Gelegenheit in grober, anstössiger Weise seinen Zweifel aussprach, was unser Bearbeiter sich denn doch gezwungen sah, möglichst zu vertuschen.

12. Ueber den Sinn von להקדישני sieh die folgende Bemerkung.

13. את ist nicht Präposition, sondern nota acc., und רבו את יהוה heisst sie hatten eine schlechte Meinung von JHVH, d. i. sie zweifelten an seiner Macht; vgl. arab. رَبَّ, med. ى. Danach ist auch מי מריבה = Wasser des Zweifels. Nur dazu passt Ex. 17, 7 מסה ומריבה וגו׳. Jedenfalls aber hatte die Urquelle für בני ישראל irgend eine Bezeichnung für Moses und Aharon, die Führer Israels. Denn die Gemeinde klagt V. 3—5 nur Moses und Aharon an, nicht JHVH. Die Uebersetzung des Schlusssatzes lautet bei Kautzsch: und er sich unter ihnen verherrlichte. Davon ist kaum ein einziges Wort richtig. Denn נקדש heisst niemals sich verherrlichen, sondern entweder als קדוש, d. i. als der Anbetung würdigen Gott sich zeigen oder als solcher behandelt werden. Letztere Bedeutung hat das Verbum Lev. 22, 32, weshalb es dort mit Bezug auf die Israeliten, unter denen JHVH als קדוש behandelt werden soll, בתוכם, nicht בם heisst. Hier dagegen ist Niph. reflex. und die Präposition, mit der das Verbum konstruiert ist, instrumental. Das Suff. aber geht nicht auf die Gemeinde, sonden auf Moses und Aharon. Dadurch, dass er den beiden grossen Führern Israels für ihren Zweifel an seiner Macht den Eintritt ins gelobte Land versagte und sie somit ohne Ansehen der Person exemplarisch bestrafte, erwies sich JHVH an ihnen als gerechter und der Anbetung würdiger Gott; vgl. Lev. 10, 3 בקרובי אקדש. So nach der Urquelle. Bei dem uns vorliegenden בני ישראל aber hat das Ganze keinen Sinn, da die Gemeinde bei dieser Gelegenheit nicht bestraft wurde. Hiph. von קדש, wie es V. 12 gebraucht ist, ist aktiv in diesem Sinne und heisst als einen der Anbetung würdigen Gott behandeln.

14. מלך ist wohl späterer Zusatz; vgl. V. 18. 20. 21. Wäre dieser Ausdruck hier ursprünglich, so müsste auch der König von Edom mit Namen genannt sein. Ferner passt das folgende אחיך ישראל nur als Anrede an die Nation, nicht an deren König. Im zweiten Halbvers ist die Anreihung der direkten Rede ohne einleitendes לאמר kaum möglich, weshalb dieser Ausdruck nach LXX eingeschaltet werden muss.

18. Lies כִּי für פֶּן. Letzteres beschränkt die Drohung auf den Fall eines Versuchs seitens Israels, einen Durchzug zu erzwingen, während aber Edom nach V. 20 sofort mit einer grossen Streitmacht ausrückt, ohne Israels Verfahren abzuwarten. Und ausserdem ist פֶּן in diesem Zusammenhang unhebräisch. Denn diese Partikel kann von dem Imperf., das von ihr seine Modalität erhält, nicht getrennt werden. Dasselbe gilt in der klassischen Sprache von למען, nur dass auf dieses unmittelbar אשר folgen kann, dessen Dazwischentreten aber, weil es eigentlich zu למען gehört, die ursprüngliche Präposition in eine Konjunktion verwandelnd — vgl. deutsch „während dass“ und „auf dass“ — kaum als Trennung angesehen werden kann.

19. רק ist mit ברגלי zu verbinden. Diese Partikel ist oft von dem zu beschränkenden Ausdruck getrennt; vgl. Deut. 2, 28. Ps. 32. 6. Pr. 13, 10. Hier ist die Trennung umso weniger auffallend, da das dazwischentretende אין דבר eine Parenthese bildet. In letzterem Satze bezeichnet das nackte דבר, wie Deut. 22, 26, etwas Schädigendes oder Böses. Es wird also in diesem Satze die Versicherung ausgesprochen, dass Israel, indem es um die Erlaubnis zum Durchzug bittet, nichts Böses im Schilde führt. ברגלי aber ist kein blosses Flickwort, sondern trägt zum Sinn seines Satzes wesentlich bei. Denn im Hebräischen dient die Angabe des Körperteils, der bei dem Vollziehen der Handlung tätig ist, zur Betonung, dass das betreffende Verbum auf seine rein physische und eigentliche Bedeutung sich beschränkt und seine Fassung in bildlichem oder weiterem Sinne ausgeschlossen ist; vgl. zu Deut. 3, 27. 34, 4. 2 K 7, 2. Jer. 36, 18. Danach heisst hier ברגלי אעברה wir wollen nichts als einfach durchziehen.

22. Ueber כל העדה sieh zu V. 1. Auch hier soll dadurch betont werden, dass die ganze Gemeinde an Ort und Stelle, wo Aharon sterben sollte, angelangt war. Es liegt etwas schauerlich Grosses in dem Anblick eines Mannes, der auf den Befehl seines Gottes sterben geht. Dieser seltne und religiös wohltuende Anblick durfte keinem in der Gemeinde entgehen; vgl. vgl. V. 27 b.

26. Elasar wird mitgenommen, nicht etwa bloss um bei dem Tode des Vaters zugegen zu sein, weil dann auch Ithamar dabei sein müsste, sondern um die Kleider, die Aharon auszog, sofort anzuziehen. Denn der Hohepriester trug nach Ex. 28, 12 und 29 an den Schulterbändern und dem Bruststück des Ephod die Namen der zwölf Stämme Israels, um sie so beständig bei JHVH in

Erinnerung zu bringen. Deshalb musste der Nachfolger des Hohenpriesters bei dessen Tode sofort diese Amtskleider anziehen, damit die Erinnerung Israels vor JHVH auch nicht einen Augenblick ausbleibe, und aus diesem Grunde wurde Elasar, der dem Vater im Hohenpriesteramte folgen sollte, an den Sterbeort mitgenommen.

29. ויראו ist mit Bezug auf den Kleiderwechsel zu verstehen. Dass Moses und Elasar ohne Aharon vom Berge herabkamen, bewies nicht, dass Aharon tot war. Die Amtskleider Aharons an Elasar taten es.

XXI.

1. Der Text ist hier nicht in Ordnung. Vor Allem ist מלך ערד unerklärlich, denn dieser Ausdruck kann unmöglich Apposition zu הכנעני sein, und auch ישב הנגב kann sich auf eine Einzelperson nicht beziehen. Ferner kommt אתרים, das sichtlich Ortsname sein will, sonst nicht vor. Ueber die erstere Schwierigkeit helfen sich die Erklärer sehr leicht hinweg, indem sie מלך ערד einfach streichen. Ich ziehe es vor, פלך für מלך zu lesen. פלך ערד wäre = der Bezirk von 'Arod. פלך ist zwar ein junges Wort, aber unser Stück, ist, wie gleich erhellen wird, nicht sehr alt. פלך ערד kann als Bezeichnung einer Landschaft sehr gut die darin wohnende Völkerschaft bezeichnen; vgl. מצרים. Für האתרים ist nach den meisten der alten Versionen הַתָּרִים zu lesen, der Satz mit כי = „denn" an der Spitze als Parenthese zu fassen und das Objekt zu וישמע aus dem Zusammenhang zu ergänzen. Die spätere jüdische Tradition bringt diesen feindlichen Angriff auf Israel in Verbindung mit dem unmittelbar vorhergehenden Tod Aharons. Als der Kanaaniter, heisst es, hörte, dass Aharon gestorben war, und dass infolgedessen die Wolken- und Feuersäule, die Israel dem Verdienste Aharons verdankte, es verlassen hatten, glaubte er, die Zeit sei für ihn gekommen, Israel anzugreifen; vgl. Taanith 9a. Rosch-haschana 3a, Jerusch. Joma Kap. 1, Hal. 1 und Midrasch-rabba Num. Par. 19. Unser Passus scheint diese spätere Tradition vorauszusetzen, und sie ist auch sehr plausibel. Denn, wenn man die wundersame Wolken- und Feuersäule aus dem Spiel lässt, so ist es leicht begreiflich, dass ein Feind Israels dessen Trauer um einen seiner grossen Führer als günstige Gelegenheit zu einem Angriff ausnützen sollte. Die Parenthese כי בא וגו' erklärt, warum aus allen Völkerschaften Kanaans die Bewohner vom Negeb es waren, die jetzt Israel angriffen. Denn die Kundschafter waren durch den Negeb

gezogen, vgl. 13, 17, und diesen Weg zog jetzt Israel. Sieh zu 33, 40.

3. Es ist durchaus unnötig, mit vielen der Neuern nach Sam. und LXX בידו hinter ויתן einzuschalten. Denn נתן ohne irgend welches Komplement bedeutet dahingeben; vgl. 1 K. 14, 16. המקום bezeichnet den Ort, wo Israel das Gelübde getan hatte. Somit schwindet die Schwierigkeit, welche dieser Ausdruck den Erklärern bietet.

4. בדרך ist nicht Ortsangabe, sondern es gehört die Präposition darin zur Konstr. der Redensart קצרה נפש פ׳; vgl. Ri. 10, 16 und Sach. 11, 8. Danach ist der Sinn des Satzes: und das Volk wurde der Wanderung überdrüssig.

5. Für קצה ist ohne Zweifel קָצָרָה zu lesen, da קוץ in Verbindung mit נפש sich sonst nicht findet. קָצָה wäre auch zu viel gesagt, denn anekeln konnte das Manna die Israeliten nicht, sie waren nur dessen überdrüssig; vgl. V. 3.

6. Ueber die Wahl von וינשכו statt וישכו sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 31, 28.

7. חטאנו ist = wir haben gefehlt und bitten um Vergebung; vgl. die Bemerkung zu Ex. 9, 27.

9. Für איש liest Sam. האיש mit dem Artikel, was wegen את wohl besser ist. Doch kommt die nota acc. auch sonst bei indeterminiertem Objekt vor, wenn auch nur selten.

14. Zitate wie das hier aus dem „Buche der Kriege JHVHs“ zeigen deutlich, dass nicht nur die Urquellen selbst, sondern ursprünglich auch ihre Bearbeitungen, die den Pentateuch bilden, als Werk Moses nicht angesehen sein wollen. Denn in angeblichen Aufzeichnungen Moses konnte aus einem geschichtlichen Werke, das seinem Titel nach offenbar jünger war, nicht zitiert werden, ohne die Illusion zu zerstören. Dieses Zitat, aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gerissen, ist für uns nicht mehr verständlich. Dasselbe ist uns auch kaum intakt erhalten. Besonders auffallend ist hier im zweiten Halbvers das zweimalige את, da dieses Wörtchen als nota acc. sonst in der Poesie äusserst selten vorkommt.

15. ואשר schliesst sich offenbar an את והב וגו׳ an, darum sollte man nach einer früheren Bemerkung statt dessen ואת אשר erwarten. Für ער ist wohl עָרֹעֵר zu lesen; vgl. Deut. 2, 36.

17. Für עֲנוּ ist עָנָה zu lesen und לה auf השירה zu beziehen. Der Satz עלי באר ענו לה ist Fortsetzung der Bemerkung des Verfassers, und עלי באר bildet den Anfang und zugleich den Refrain

des Liedes. Sieh zu Ex. 15, 21a und vgl. Ex. 15, 21b mit Ex. 15, 1b. Der Sinn unseres Satzes ist danach der: mit dem Kehrvers „Quelle, auf!“ fiel man dazu ein. Auch in diesem Refrain spiegelt sich die bereits oben erwähnte jüdische Tradition ab, wonach die in Rede stehende Quelle eine bewegliche war und mit Israel auf seinen Wanderungen in der Wüste mitzog.

24. Für das widersinnige עז ist nach LXX יַעְזֵר zu lesen und V. 32 zu vergleichen. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass Jod wegen des Vorherg. wegfiel.

27. תבנה ותכונן ist nicht zu verstehen, als wäre Hesbon zerstört und müsste von Neuem erbaut werden. Gemeint ist der Ausbau der Stadt. Das Ganze ist eine Einladung, sich in Hesbon anzusiedeln und es durch zahlreiche Bevölkerung zur grossen Stadt und zu einer des grossen Siegers würdigen Residenz zu machen. Denn das heisst עיר סיחון, die Residenz Sichons, nicht bloss die ihm gehörende Stadt.

28. Für עֹר lies עַד. Der Sinn des Satzes ist dann der: der Brand erstreckte sich bis Moab. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Deut. 32, 22 und besonders Hi. 31, 12. Aber auch בעלי ist nicht richtig überliefert. Man hat dafür עלתה oder עלה (denn אש ist generis communis) zu lesen. במות ארנן steht dann im adverbiellen Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt. Nur so erhält man hier einen vollkommenen Parallelismus. Die Korruption entstand, nachdem ב aus dem Vorhergehenden dittographiert wurde. Ueber den Gebrauch von עלה mit Bezug auf Feuer vgl. Ri. 6, 21. Nach dem was zu V. 27 gesagt wurde, ist hier unter dem von Hesbon ausgehenden Feuer eine erobernde Kriegsmacht zu verstehen.

29. נתן heisst in diesem Zusammenhang nicht geben, sondern machen, zu etwas machen (reddere). פלטים bezeichnet wie Ez. 14, 22 פלטה die Deportierten, und für בשבית ist שָׁבִיָּה zu lesen. Es ist sehr zweifelhaft, ob es überhaupt ein Substantiv שְׁבִית gibt. Danach ist der Sinn des Ganzen: er hat seine Söhne zu Deportierten und seine Töchter zu Kriegsgefangenen Sichons, des Amoriterkönigs, gemacht. Das Lied, welches den grossen Sieg Sichons über Moab feiert, ist hier zitiert, um Israels Sieg über den ehemaligen Sieger zu erhöhen; vgl. zu Gen. 14, 5.

XXII.

2. In diesem Stücke sind zwei verschiedene Berichte sehr ungeschickt verarbeitet. Die Ungeschicktheit zeigt sich gleich hier

am Eingang. Denn, da Balak uns erst V. 4b als König von Moab vorgeführt wird, erwartet man hier einfach מואב statt בלק בֶּן צִפּוֹר. Auch erfordert der logische Zusammenhang, dass וירא hier mit ויגר in V. 3 dasselbe Subjekt teile.

3. Von גור in der Bedeutung „fürchten“ kommt nur das Imperf. vor. Das Perf. liefert יָגוּר, wovon wiederum das Imperf. nicht im Gebrauch ist. Ueber קוץ מפני פ׳ vgl. zu Ex. 1, 12. Die Konstruktion ist hier ungefähr wie Gen. 1, 4 und der Sinn der: er fürchtete sich davor, dass das Volk so sehr zahlreich war.

4. Für das hier unmögliche זקני מדין las der Text ursprünglich sicherlich בני עמון. Die Ammoniter waren Moab stammverwandt und nahe Nachbarn. Mit ihnen konnte es sich beraten, nicht aber mit den Aeltesten Midjans; sieh zu V. 5. Wohl zu beachten ist כִּלְחֹךְ nach ילחכו. Der Konjugationswechsel hängt mit dem Subjektswechsel zusammen. Zuerst, wo das Subjekt dem Sinne nach eine Mehrheit ist, kann nur Piel gebraucht werden; nachher dagegen, wo das Verbum mit Bezug auf ein einzelnes Individuum gebraucht ist, da kann die Handlung hinreichend durch Kal ausgedrückt werden; sieh zu Gen. 31, 28 und vgl. Ri. 7, 5—7. Ich sage, das Subjekt zu כלחך ist ein einzelnes Individuum, denn Kautzsch, der den Satz כלחוך השור וגו׳ übersetzt „wie die Stiere alles Grün auf den Feldern auffressen“, zeigt durch den Zusatz und die Aenderungen, dass er hier den Vergleich nicht versteht. שור ist nämlich an dieser Stelle nicht kollektiv, sondern generisch zu fassen. לחך aber, das eigentlich lecken, ablecken heisst, bedeutet auch etwas dicht am Boden abfressen. Darum ist das Verbum Micha 7, 17 von der Schlange gebraucht, von der man glaubte, dass sie den Staub am Boden frisst. Und aus eben diesem Grunde ist לחך hier gebraucht, um das gründliche Abfressen bis auf die Wurzel auszudrücken; vgl. zu 1 K. 18, 38. Für den Vergleich aber ist der Stier gewählt, weil das Rind, das einen weitern Rachen hat, tatsächlich das Gras dichter am Boden abfrisst als das Kleinvieh.

5. Für עמו, dessen Suff. weder auf Balak noch auf Bileam gut bezogen werden kann, ist עמון zu lesen. Selbstverständlich muss dann פתורה אשר על הנהר gestrichen werden. Der zu streichende Zusatz, welcher die Aenderung von עמון in עמו zur Folge hatte, will unsere Stelle mit 23, 7 und besonders mit Deut. 23, 5 in Einklang bringen; doch liegt hier offenbar ein andere Tradition über das Vaterland Bileams zu Grunde. Durch diese Emendation

wird erst der Zusammenhang recht logisch. Moab hatte sich mit den Amonitern beraten und durch sie erfahren, dass sie einen bewährten Wahrsager besassen. Darauf schickte Balak und liess den berühmten Mann aus dem Lande der Amoniter holen.

6. Für das rätselhafte נכה bietet Sam. נְכֹחַ oder נַכֵּחַ, was vielleicht das Richtige ist; vgl. arab. نكح und نكخ durchbohren und in der Schlacht verwunden oder schlagen. Piel von נכה kann נַכֵּה nicht sein, da dieses sonst nicht vorkommt. Im zweiten Halbvers beachte man das Partizip מברך im Unterschied von ברוך 24, 9. Diese beiden Partizipien können nicht promiscue gebraucht werden. Im Lobe eines Gottes (nicht eines göttlichen Namens) ist nur das Part. pass. Kal am Platze; vgl. Gen. 14, 20. Ex. 18, 10. 1 Sam. 25, 39 und öfter. Ebenso heisst der Angeredete bei der Bewillkommnung und im Komplimente immer nur JHVHs ברוך, nicht sein מבֹרך; vgl. Gen. 24, 31. 26, 29. 2 Sam. 2, 5. Wo die Bedeutung von ברוך an die von מברך streift, unterscheiden sich beide so, dass ersteres jemanden bezeichnet, dem ein Segen versprochen oder zugesichert ist, letzteres dagegen eine Person, an der ein Segensspruch sich bereits erfüllt hat; vgl. V. 12. Deut. 28, 3. 4. 5. 6 und 1 Sam. 26, 25 gegen Deut. 33, 13 Ps. 37, 22. 1 Chr. 17, 27. Aus diesem Grunde ist hier, wo hervorgehoben werden soll, dass die Segnungen des Sehers in Erfüllung zu gehen pflegen, nur מברך der richtige Ausdruck.

7. Unter קסמים versteht man hier seit Samuel Hannagid den Wahrsagerlohn. Aber das kann der Ausdruck schon an sich nicht bedeuten. Dazu kommt noch, dass Lohn nicht im Voraus gegeben, sondern zuerst verdient zu werden pflegt. Auch zeigt V. 37 und besonders 24, 11, dass der Lohn bei Ankunft Bileams an Ort und Stelle noch nicht gezahlt war. קסמים hat hier seine gewöhnliche Bedeutung, aber בידם will verstanden sein. Etwas in seiner Hand haben, ist so viel wie es beherrschen, physisch sowohl wie geistig. Dass der Ausdruck physische Beherrschung bezeichnet, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Ueber seinen Gebrauch zur Bezeichnung des geistigen Besitzes sieh Esra 7, 25, wo kein anderer Sinn möglich ist. In letzterer Bedeutung, die der Ausdruck auch hier hat, ist er im Hebräischen allerdings spät. Danach heisst וקסמים בידם und sie waren selber Meister in der Wahrsagungskunst. Das höchste Kompliment wurde dem Seher gemacht, indem man Berufsgenossen als Gesandte zu ihm schickte. Daraus sollte er sehen, dass er für den grössten aller Meister in seiner Kunst angesehen wurde.

9. Im zweiten Halbvers ist der Sinn nicht: wer sind diese Männer, die bei dir sind? Dafür würde es, wenn die Gesandten überhaupt im Hause Bileams Quartier hatten, was nicht gesagt ist, אשר באו אל ביתך heissen; vgl. Jos. 2, 3. עמך ist hier nicht räumlich, sondern von dem Verhältnis zu verstehen; vgl. zu Lev. 25, 35. Danach ist der Sinn der Frage, ähnlich wie Gen. 33, 5, in welchen Beziehungen stehen diese Männer zu dir? Warum es an jener Stelle לך und hier עמך heisst, muss bei der Verschiedenheit des Verhältnisses, wonach gefragt wird, von selbst einleuchten.

11. קבה ist eine Unform. Von נקב müsste der Imperativ energ. נְקֻבָה, von קבב aber קֻבָּה oder קֻבָּה lauten.

12. ברוך הוא ist nach der Bemerkung zu V. 7 = es ist für den Segen bestimmt.

13. Bei להלך ist nach einer frühern Ausführung an den Bestimmungsort nicht zu denken. Das Verbum drückt bloss das Mitgehen aus, und der Sinn des Satzes ist: JHVH will nicht, dass ich mich mit euch einlasse. Charakteristisch für die antiken Gesandten ist, dass sie, wie im folg. Verse gesagt wird, mit der abschlägigen Antwort sofort abziehen und keinen Versuch machen, Bileam zu überreden. Zu beachten ist noch, dass Bileam JHVHs Verbot, Israel zu fluchen, den Gesandten nicht mitteilt und sich somit ein Spältchen für einen Hoffnungsstrahl offen lässt. Seine Antwort sollte dahin verstanden werden, als hielte es JHVH für unter der Würde des Sehers, mit Gesandten ihresgleichen zu verhandeln oder mitzuziehen. So verstand auch Balak diese Antwort, weshalb, er wie uns gleich darauf erzählt wird, zum zweiten Mal mehr und angesehenere Häuptlinge entsandte.

14. Es ist schon eben am Eingange bemerkt worden, dass unser Stück nicht eine organische Einheit bildet, sondern aus mindestens zwei Berichten verarbeitet ist. Nach dem einen Berichte verbot JHVH die Reise, und Bileam entschuldigte sich bei den Gesandten mit dessen Verbot; vgl. V. 13b. Hier aber folgt die Darstellung dem andern Berichte, wonach entweder JHVH gar nicht verbot oder Bileam sich bei den Gesandten irgendwie entschuldigte, ohne JHVHs Verbot zu erwähnen. Das Abspringen von dem einen Berichte zum andern geschieht hier, um die Erzählung zu erweitern, weil in der Version, wonach JHVH die Reise verbot, die Sache damit endete und Bileam der Einladung nicht folgte.

Die Anspielung Micha 6, 5 ist leider zu kurz und so gehalten, dass nicht hervorgeht, wie des Propheten Tradition darüber war.

17. Streiche nach einer einzigen Handschrift אלי und lies nach LXX לָךְ hinter אעשה. Der vorliegende Text wäre korrekt, wenn es sich um blosses Sagen und nicht um Diktieren von Bedingungen handelte, die erfüllt werden müssen; vgl. 2 Sam. 21, 4.

18. כסף וזהב ist nach Baentsch Apposition zu מלא ביתו. Aber diese Fassung ist wegen des st. constr. von מלא nicht richtig. Der fragliche Ausdruck steht im Acc. der näheren Beziehung (تمييز).

20. Es ist viel darüber spekuliert worden, warum JHVH hier das oben V. 12 ausgesprochene Verbot aufhebt, mit den Gesandten zu ziehen. Allein in Anbetracht dessen, dass in unserem Stücke verschiedene Berichte verquickt sind, kann nur gefragt werden, was dachte sich der Bearbeiter hier bei der Ignorierung des Verbotes JHVHs? Hierauf aber ist die Antwort sehr einfach. Wenn es beim Verbot geblieben und Bileam nicht mit den Gesandten gegangen wäre, hätten wir im Folgenden seine schönen Reden nicht, an deren Mitteilung dem Bearbeiter viel gelegen war. Das Verbot JHVHs aber, das der Erlaubnis vorangeht, hat den Zweck die Erzählung um die zweite Gesandtschaft Balaks und das Entgegentreten des Engels auf dem Wege nebst der köstlichen Episode der redenden Eselin zu bereichern. Denn bei nicht vorangegangenem Verbote hätte JHVH gar keinen Grund gehabt, mit Bileam unzufrieden zu sein. Dass der Bearbeiter, um diesen Zweck zu erreichen, eine Inkonsequenz nicht scheut, kann bei einem antiken Schriftsteller nicht befremden; vgl. zu Gen. 19, 2 und 33, 17.

37. במקל fehlt V. 23 und 25. Früher hatte sich Bileam beim Schlagen des Fusses bedient, jetzt aber, wo er ärgerlich wurde, griff er zum Stocke.

28. Dass רגל in der Bedeutung „Mal“ mit פעם sich nicht ganz deckt, ist schon zu Ex. 23, 14 bemerkt worden. Der Unterschied zwischen beiden ist nun der: פעם ist in diesem Sinne umfassender und heisst irgendein Mal. רגל dagegen bezeichnet eines von zwei oder mehreren Malen zu verschiedener Gelegenheit. So wäre z. B. 2 K. 13, 18 und 19, wo von mehrmaligen hintereinander getanen Schlägen die Rede ist, רגלים falsch. Hier und V. 32 wiederum wäre פעמים minder korrekt, wenigstens minder genau, weil הכיתני שלש פעמים auch heissen könnte „du hast mir drei Schläge versetzt“, was hier nicht gemeint ist. Ebenso ist in der oben genannten Exodusstelle, wo der Ausdruck in Verbindung mit den gesetzlich

vorgeschriebenen, zu verschieden Jahreszeiten zu machenden Wallfahrten vorkommt, רגלים korrekter als פעמים, wie dort bemerkt wurde. Danach heisst unser Satz: du hast mir drei Tracht Prügel gegeben. Wegen dieser Beschränkung kann רגל in diesem Sinne im Sing. nicht gut vorkommen. Hinzugefügt muss noch werden, dass der oben erörterte Unterschied zwischen den beiden Substantiven lediglich auf dem Sprachgebrauch beruht und in ihrer Abstammung nicht begründet ist.

30. Die Sprache der Eselin ist gut klassisch. Denn im Relativsatz ist עלי, auf אנכי gehend, das einzig Richtige. עליה, auf אתנך bezüglich, wäre in diesem Zusammenhang unhebräisch; vgl. zu Gen. 45, 4 und Ex. 20, 2.

32. Für das unhebräische ירט ist רע zu lesen und V. 34 zu vergleichen. Auch ein ungenannter alter Uebersetzer bei Field bietet für unser Wort πονηρά. לנגדי ist dann so viel wie בעיני, vgl. den Parallelismus Jes. 5, 21, und רע הדרך לנגדי = die Reise gefällt mir nicht. Die Korruption entstand hier dadurch, dass zuerst Jod aus dem Vorhergehenden dittographiert wurde, worauf man im Auslaut Teth für Ain konjizierte, das ihm in der alten Schrift zum Verwechseln ähnlich sieht. Für הדרך haben LXX ὁδός σου, weshalb manche Erklärer דרכך lesen wollen. Allein in einer griechischen Uebersetzung kann hier der blosse Artikel durch pron. poss. wiedergegeben sein; vgl. zu Gen. 40, 1.

33. גם dient hier zur Hervorhebung des Gegensatzes zwischen אתכה הרגתי und אתה החייתי. Denn גם, welches im Allgemeinen einem Ausdruck oder einem Satz Emphase geben kann, dient nicht selten dazu, einen Gegensatz, besonders den Gegensatz zwischen dem Bejahten und dem Verneinten stark hervorzuheben; vgl. Hi. 2, 10 und sieh die Bemerkung zu 2 Sam. 12, 14 und Ez. 18, 11.

34. חטאתי ist nach der Bemerkung zu Ex. 9, 27 so viel wie: verzeih. Auf den ersten Blick leuchtet freilich nicht ein, weswegen Bileam um Verzeihung bittet; denn hier folgt unsere Erzählung wiederum der Version, die von einem Verbote JHVHs nichts weiss, und für die Misshandlung der Eselin wird der Seher wohl schwerlich den Engel um Verzeihung gebeten haben. Die Sache wird jedoch klar, wenn man נצב im Sinne des Futurums fasst. Dann bittet Bileam um Verzeihung, dass er sich auf die Reise begab, und gibt zur Entschuldigung an, dass er, als er aufbrach, von der Absicht des Engels, ihm auf dem Wege entgegenzutreten und die

Reise zu verhindern, keine Ahnung hatte. Für diese Fassung spricht auch das unmittelbar darauf Folgende.

38. Die Antwort Bileams geht dahin, dass er zuerst der Einladung nicht zu folgen gedachte, weil er bei seiner Abhängigkeit von JHVH nicht wusste, wie er jetzt noch nicht weiss, ob er dem Balak würde dienen können.

41. Balak führt den Seher auf eine Höhe, von der aus er die Umrisse des israelitischen Lagers sehen kann. Denn sehen muss dieser das Volk, während er es verwünscht, wenn man von seiner Verwünschung die rechte Wirkung soll erwarten können, da sonst der Gottesmann gar nicht die Reise zu machen gebraucht hätte; vgl. zu 16, 27. Andererseits hätte der volle Anblick des zahlreichen und wohlgeordneten Volkes auf Bileam abschreckend wirken können. Darum soll er nur die Umrisse des israelitischen Lagers sehen. Das genügt für die Wirksamkeit des Fluches, ist aber nicht imposant genug, den Seher über die Grösse Israels in Ekstase zu setzen und so am Fluchen zu hindern; vgl. 23, 13, wo die Absicht Balaks bei der Wahl der Stätte durch den Zusatz von וכלו לא תראה deutlicher hervortritt.

XXIII.

1. לי ist beidemal = für mich, in meinem Namen, und הכן heisst nicht stelle bereit, sondern bringe dar, opfere; vgl. Zeph. 1, 7. Es ist nicht gesagt, welchem Gotte die Opfer gelten sollten, doch versteht sich dies von selbst. Denn JHVH geopfert werden konnte nur im Lande oder Aufenthaltsorte seines Volkes oder mindenstens auf einem aus dortiger Erde errichteten Altar; vgl. 2 K. 5, 17 Dazu weist die Vielheit der Altäre auf heidnischen Kultus hin. Bileam, der auf fremdem Gebiete als Seher auftreten und wirken wollte, musste sich zuerst die Götter des Landes durch dargebrachte Opfer günstig stimmen; sieh zu V. 4.

2. ובלעם fehlt in drei Handschriften. Doch ist nicht wahrscheinlich, dass das Wort ganz späterer Zusatz ist. Ich vermute, dass der Text ursprünglich לבלעם = für Bileam las; vgl. zu V. 1. Bileam kann im fremden Bande nicht als Priester am Altar fungieren, und die Bestreitung der Opfer geschah nach V. 1 durch Balak allein, was auch natürlich war. Aus diesen Gründen kann Bileam nicht mit Subjekt sein zu ויעל; vgl. V. 30 und sieh zu V. 4.

3. Hinter התיצב ist nach Syr. und vielen hebr. Handschriften כה einzuschalten. Aber auch hinter ואלכה ist כה herzustellen und V. 15

zu vergleichen. Nach letzterem Verbum ist die Partikel wegen des Vorhergehenden irrtümlich weggefallen, worauf sie auch nach ersterem gestrichen wurde. Das Suff. der zweiten Person in עלתך hier und V. 15 ist nach dem, was zu V. 1 über die Opferung gesagt wurde, allerdings befremdend, doch kann der Ausdruck so viel sein wie: die Ganzopfer, die dir zugute kommen sollen. Denn im Grunde sollte ja die durch Opferung für den Seher zu gewinnende Gunst der Landesgötter doch nur Balak zugute kommen. Uebrigens ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass der Text ursprünglich an beiden Stellen עלתי statt עלתך las, und dass man erst nach der Korruption in V. 2 hier ersteres in letzteres umänderte. Niph. von קרה ist hier wie auch V. 4. 15 und 16 gebraucht, weil JHVH in dieser Erzählung Bileam in einem Lande aufsucht, wo keiner der beiden daheim ist; vgl. zu Ex. 3, 18. Was שפי betrifft, so verstand man darunter bis vor kurzem allgemein einen kahlen Hügel. Allein danach müsste es bei der Peinlichkeit, womit der Hebräer das Verbum der Bewegung wählt je nach der Lage des Zieles mit Bezug auf Höhe und Tiefe, unbedingt ויעל statt וילך heissen. Von den Konjekturen der Neuern sind die amüsantesten Kuenens לכשפי und Dillmanns לצפי. Onkelos hat dafür יחידי, was aber meines Wissens von keinem der Erklärer beobachtet worden ist, und doch führt dieses, befremdend wie es auf den ersten Blick scheinen mag, auf das Richtige. Denn bei einer nähern Betrachtung ergibt sich, dass der Sprachgeist zwischen den Begriffen „kahl“ und „allein“ eine Verwandtschaft sieht. Diese Verwandtschaft zeigt sich nicht nur in dem deutschen adverbiellen „bloss“, sondern auch in manchen seiner semitischen Aequivalente, namentlich dem arab. مُجَرَّدًا und dem talmud. גְּרִידָא. Onkelos las aber שָׁפִי als Part. pass., was jedoch wahrscheinlich nicht die ursprüngliche Aussprache des Wortes ist. Der Verfasser sprach שָׁפִי, das Pausalform von שָׁפִי ist, und wollte dies im Sinne von Einsamkeit verstanden wissen. Bileam begab sich danach in die Einsamkeit. Er tat dies aus eben demselben Grunde, aus dem er sich von Balak und seinem Gefolge entfernte, nämlich um ganz allein zu sein, weil JHVH im Beisein von Heiden ihm nicht erschienen sein würde. In gleicher Weise betet Moses in Aegypten zu JHVH nicht eher, bis er die Stadt verlassen hat; vgl. Ex. 9, 29 und 33.

4. Dass der zweite Halbvers hier nicht an seinem Platze ist, zeigt schon die Determination von המזבח, da JHVH, der hier an-

geredet wird, von den Altären nichts weiss. Ausserdem ist ja oben gezeigt worden, dass diese Altäre und die darauf dargebrachten Opfer gar nicht JHVH, sondern den Landesgöttern galten. Endlich kann Bileam zu JHVH nicht sprechen, bevor ihn dieser angeredet hat. Der fragliche Passus war ursprünglich Fortsetzung von V. 2. In jenem Zusammenhang war das Subjekt hier dasselbe wie in V. 2b, nämlich Balak. Dieser berichtete dem Bileam, dass er die sieben Altäre errichtet und die Opfer dargebracht, wie ihm derselbe befohlen hatte.

7. Für ינחני ist entschieden יִקָּחֵנִי zu lesen und V. 11 zu vergleichen. Bei נחה ist das Wohin sonst sehr selten, das Woher aber nie angegeben, was auch logisch ist. Dann hat ja Balak den Bileam nur holen lassen, geführt hat er ihn nicht, auch nicht führen lassen. Im zweiten Halbvers will RŠBM זעמה für ועמה lesen, da ihm letzteres wie ein Partizip fem. und nicht wie der hier erforderliche Imperativ erscheint. Die Emendation hält nicht Stich, aber ich erwähne sie dennoch, weil ich für orthodoxe jüdische Leser — wenn dieses Werk solche haben sollte — eine Moral daran knüpfen will. Samuel ben Meir, im zwölften Jahrhundert lebend, hatte den Mut, am Texte der Thora Kritik zu üben, während in unserer Zeit Sams. R. Hirsch und D. Hoffmann in der gesamten Bibel jeden Strich und jeden Punkt für unantastbar halten!

8. לא קבה und לא זעם, die Attributsätze bilden, sind virtuell Objekt zu אקב, respekt. אזעם. Diese Konstruktion ist nur bei der dritten Person des Verbums statthaft; vgl. zu Gen. 21, 3. זעם, welches eigentlich anschreien bedeutet, heisst auch beschreien, gegen das Objekt durch Schreien neidische Geister wecken oder einen magischen Einfluss ausüben, dann schlechtweg verfluchen, einen Fluch über etwas bringen, so dass es zusammenschrumpft und verringert wird; vgl. besonders Micha 6, 10.

9. Der Sinn der beiden ersten Glieder ist wie folgt:

Denn über die Felsenspitzen sich erheben seh' ich es,
Schaue, wie es die Höhen überragt.

Nur so verstanden können die Worte die Motivierung des unmittelbar Vorhergehenden bilden, was sie offenbar sein wollen. Und zu dieser Fassung passt auch das Folgende ungleich besser. Denn, was Felsenspitzen und Höhen überragt, steht in seiner Grösse allein da. In der traditionellen Fassung sind diese Worte nichtssagend, da die Höhe der Stätte, von der aus der Seher Israel schaut, zu dessen Ruhme nichts beitragen kann.

10. Sprich מִנָּה und וּמִסְפַּר für מָנָה respekt. וּמִסְפַּר und vgl. das häufige מִי יָדַע. Die Erklärer folgen hier den LXX, die ומי סָפַר für ומספר zum Ausdruck bringen. Allein die Wiederholung von מי wäre an dieser Stelle, wo der Parallelismus nicht antithetisch, sondern synonym ist, minder poetisch. Das Zählen wird sonst durch Kal von ספר ausgedrückt, doch ist hier der Gebrauch von Piel durch die Menge des zu Zählenden gerechtfertigt; vgl. zu 22, 4. רבע aber, dessen Aussprache sich nicht bestimmt angeben lässt, ist eigentlich nicht Zahlwort. Der hebr. Stamm, der den Begriff der Vierzahl ausdrückt, hängt mit dem arab. ربع zusammen, unser Substantiv dagegen entspricht etymologisch dem arab. ربغ und heisst wie dieses feiner Staub. Staub ist im Hebräischen bekanntlich Bild für unzählige Menge. Andere emendieren רבבות, doch passt dieses in den Parallelismus wie die Faust aufs Auge. Im zweiten Halbvers, aus dem man besser eine Strophe für sich macht, ist יְשָׁרוּן für ישרים zu lesen. Nur dazu passt der Sing. von כמהו, und nur so gibt das Ganze einen in den Zusammenhang passenden Sinn. Denn nach dem massor. Text ist es unbegreiflich, wie Bileam dazu kommt, in den Segen Israels eine Segnung seiner selbst einzuschalten. So aber zeigt der Seher durch die Selbstsegnung, worin Israel zum Zwecke des Vergleichs genannt wird, dass ihm Israels Los als Ideal von Glückseligkeit gilt; vgl. Gen. 12, 3. 18, 18. 48, 20. Jer. 4, 2. Ps. 72, 17. Ueber den Gebrauch von מות mit Bezug auf eine Nation vgl. Ps. 118, 17 und besonders Hab. 1, 12.

12. Wie יסף und שוב vor einem andern Verbum adverbiell gebraucht werden, so auch שמר, wenn auch minder häufig. Die Konstruktion ist dann dieselbe wie bei jenen Verben, nämlich c. Inf. mit ל, wie hier 28, 2. Deut. 5, 29. 6, 3. 8, 1. 2 K. 10, 31 oder mit Waw cum verbo fin.; vgl. Deut. 12, 28. 16, 12. 26, 16 und 2 Chr. 19, 7. Etwas hüten und tun oder hüten zu tun ist so viel wie: es pünktlich und sorgfältig tun.

13. Von dem Ortswechsel hoffte Balak einen guten Erfolg: vgl. V. 27, wo er diese Hoffnung deutlich ausspricht, und sieh zu Gen. 11, 30. Für diesen Volksglauben kommt die Beschaffenheit des neuen Ortes im allgemeinen nicht in Betracht. Der blosse Wechsel genügt. In diesem speziellen Falle aber musste jedoch der neue Ort darin dem frühern gleich sein, dass man von ihm aus die Umrisse des israelitischen Lagers sehen konnte; vgl. zu 22, 41. Dass der israelitische Verfasser einen in seinem Volke

herrschenden Glauben auch bei den Moabitern voraussetzt, ist für die Antike sehr natürlich.

15. Hinter ויאמר ist wegen des Subjektswechsels nach mehreren Handschriften בלעם einzuschalten, denn zu den Verben im vorherg. Verse ist Balak Subjekt, der aber hier angeredet wird.

17. Für והנו bieten mehrere hebr. Codd. und Sam. והנה. Mir aber will scheinen, dass והוא zu lesen ist, wobei das Ganze einen Umstandssatz bildet. והנה wäre nur bei vorangehendem Verbum der Wahrnehmung korrekt, oder wenn damit eine Ueberraschung für Bileam eingeführt würde, was aber nicht der Fall ist.

18. Auf die vorhergehende Frage gibt der Seher keine direkte Antwort. Was er darauf als ihm von JHVH in den Mund Gelegtes vorträgt, ist die Antwort.

19. ויכזב ist = dass er nicht Wort halte, nicht aber „dass er lüge", was ein Pasquill auf die Menschheit wäre. כזב bezeichnet gut klassisch nie das absichtliche Lügen, sondern stets nur das Aussagen oder Versprechen bona fide, das sich aber als unwahr herausstellt, respekt. aus irgend einem Grunde nicht erfüllt wird. Dies gilt vom Verbum so wohl wie vom Substantiv. ויתנחם ist = dass er anderes Sinnes werde. Bereuen ist Niph., nicht Hithp.; vgl. zu Gen. 6, 6.

20. לקחתי heisst ich habe vernommen; vgl. Jer. 9, 19. Hi. 4, 12 und Ps. 6, 10. Bileam beteuert, von JHVH einen Segen vernommen zu haben. An וברך ist ebenfalls nichts zu ändern. JHVH ist Subjekt zu diesem Verbum. Indem er dem Seher einen Segen für Israel in den Mund legt, segnet JHVH Israel. ולא אשיבנו ist = und ich kann die Sache nicht ändern. Die Beziehung dieser Worte auf den bereits ausgesprochenen Segen, als beteuerte Bileam, dass er diesen nicht widerrufen könne, ist äusserst borniert.

21. Ueber תרועה wie dies hier gebraucht ist vgl. die Schlussbemerkung zu Lev. 23, 24. Das Nomen kommt von einem רוע = רעה = רצה und heisst wohlgefallen. Der Ausdruck ist Verbalnomen und wird wie die Verba des Wohlgefallens konstruiert, daher בו; vgl. die Konstr. von חָפֵץ mit ב 1 Sam. 15, 22 18, 25. Jer. 22, 28. מלך in Parallele mit אלהיו ist Bezeichnung für JHVH. Danach ist der Sinn des Satzes: und sein göttlicher König hat Gefallen an ihm; vgl. K. zu Ps. 89, 16.

22. Für מוציאם lesen mehrere Handschriften wie 24, 8 מוציאו, das wohl herzustellen ist. Das Suff. Pl. ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Im zweiten Gliede bezieht man לו

besser auf אֵל; sonst muss das ganze erste Glied zwecklos erscheinen. תועפת, ein unsicheres Wort, bedeutet hier nach den meisten Erklärern Hörner, riesige Hörner. Diese ganze Strophe aber scheint mir hier nicht am Platze, sondern unmittelbar vor V. 24 zu gehören.

23. Der erste Halbvers lässt zwei Deutungen zu: 1 es gibt in Jacob keine Zauberkunst; 2 keine Divination verschlägt gegen Jacob und keine Zauberkunst gegen Israel. Ich ziehe letztere Fassung vor, weil sie mehr zur Sache ist. Im zweiten Halbvers, aus dem man besser eine Strophe für sich macht, kommt man mit כעת nicht weit. כעת heisst jetzt, in diesem Augenblick, und dieses passt in den Zusammenhang keineswegs. Man lese dafür העת = das Schicksal, hier das bevorstehende Schicksal. פעל heisst in diesem Zusammenhang im Gedanken entwerfen; vgl. Jes. 41, 4 und besonders Ps. 58, 3. Keine Divination und kein Zauber verschlägt gegen Israel, weil ihm durch seine Propheten jedes drohende Schicksal und jeder ungünstige Plan JHVHs im voraus angekündigt wird, weshalb es durch rechtzeitige Versöhnung seines Gottes die Gefahr abwenden kann.

XXIV.

2. Jetzt wird dem Seher keine Erscheinung JHVHs, sondern es kommt über ihn bloss sein göttlicher Geist, weil er diesmal nicht wie vorher bei seite gegangen war und JHVH im Beisein Balaks und seines Gefolges sich ihm in Gestalt nicht offenbaren kann; vgl. zu 23, 3.

3. Daraus, dass Bileam in seinen Reden uns erst hier persönlich vorgeführt und als Prophet genannt wird, schliessen manche Erklärer, dass die Dichtung von da ab aus einer anderen Quelle stammt. Dieser Schluss ist jedoch, wie gleich erhellen wird, unberechtigt. שתם העין heisst nach den einen geschlossenen Auges, nach den andern aber das gerade Gegenteil, was schon an sich wahrscheinlich macht, dass keine der beiden Fassungen richtig ist. Ausserdem passt die erstere Bedeutung zu גלוי עינים in V. 4 nicht, während letztere durch keinen verwandten Ausdruck in irgendwelcher der semitischen Sprachen sich begründen lässt. Dazu kommt noch, dass es nach keiner der oben angeführten Fassungen erklärlich ist, warum עין in diesem Ausdruck im Sing., in גלוי עינים dagegen im Plural steht. Dieser letztere Umstand aber ist für die Erklärung äusserst wichtig, denn er allein, von der rechten Seite angesehen, kann hier zum Richtigen führen.

Bei „Augen“ denkt nämlich der Hebräer nur an den Begriff des Wahrnehmens an sich, dagegen spricht er stets nur von einem Auge, wenn das innerliche Verhalten zum Wahrgenommenen und das im Wahrnehmenden durch die Wahrnehmung hervorgebrachte Gefühl in Betracht kommen. Es ist nicht leicht, sich über einen so feinen Punkt klar genug auszudrücken. Einige praktische Beispiele werden hier mehr nützen als das präciseste abstrakte Prinzip. Ich verweise daher besonders auf die Ausdrücke טוב עין Pr. 22, 9, רע עין Pr. 23, 6 und auch רעה עין פ׳ Deut. 28, 54. 56, von denen ersterer Freigebigkeit heisst und die beiden letztern die Missgunst bezeichnen. Danach muss שתם העין eine Eigenschaft Bileams bezeichnen, die sich besonders dann an ihm kundgibt, wenn er eine gewisse Wahrnehmung macht. Aber was ist diese Eigenschaft, und bei welcher seiner Wahrnehmungen gibt sie sich kund? Die Beantwortung dieser Frage wird erleichtert, wenn man erwägt, dass Bileam nicht gleich bei der ersten Szene, sondern erst am Beginn der dritten, als er nach V. 1 sah, dass es JHVH gefiel, Israel zu segnen, sich שתם העין nennt. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass in dem fraglichen Ausdruck eine Entschuldigung für Bileams Betragen gegen Balak liegt, welche Entschuldigung erst dann vorgebracht wird, wenn alle Hoffnung, das dem Balak unangenehme Betragen ändern zu können, geschwunden ist.

In Anbetracht dessen empfiehlt sich die Kombination von שתם, welches man besser שְׁתֻם spricht, mit شَتَمَ maliziös sein, Schadenfreude haben, und den Ausdruck שתם העין nicht absolut, sondern mit Bezug auf Israel zu verstehen. Danach beschreibt sich Bileam hier als einen Mann, der auf Israel mit maliziösen Augen schaut, den es ärgert, dass er dieses Volk im Zustand der Glückseligkeit und nicht im Elend sieht. Das allein ist freilich noch keine Entschuldigung für das Betragen Bileams. Das Hauptmoment der Entschuldigung folgt aber gleich darauf.

4. אמרי אל und מחזה שדי sind nicht in allgemeinem Sinne zu verstehen, sondern auf die gegenwärtige Gelegenheit zu beschränken auf die göttlichen Worte, die der Seher jetzt hört, respekt. die Visionen, die er nun schaut. נפל ist poetisch = נפל על פניו und beschreibt Bileam als aufs Gesicht niederfallend, um nicht schauen zu müssen. Demgemäss heisst auch גלוי עינים mit aufgerissenen Augen. Das Ganze in Verbindung mit dem Vorhergehenden שתם העין gibt ein klares Bild von dem Widerwillen,

mit dem Bileam die Segnung Israels nach der empfangenen Offenbarung vorträgt. Er ist als Nebenbuhler Israels um die Gunst JHVHs ihm missgünstig und würde es gern im Elend statt im Glücke sehen. Als er bei dieser Gelegenheit göttliche Gesichte schauen soll, die von Israels gegenwärtiger Grösse zeugen und dessen künftigen Ruhm verkünden, sträubt sich der Seher dagegen, fällt aufs Gesicht und schliesst die Augen, aber JHVH reisst ihm gleichsam die Augen auf und zwingt ihn, zu schauen. Alles das führt Bileam zu seiner Entschuldigung an, und diese Entschuldigung bringt er erst jetzt vor, weil er, wie bereits gesagt, erst jetzt sieht, dass sich die Sache nicht ändern lässt und ihm daher nichts übrig bleibt, als sich bei Balak für sein Betragen zu entschuldigen. Und wegen dieser Entschuldigung, die nur hier am Platze ist, und an die die Einführung Bileams als Propheten sich bequem anschliesst, kommt auch letztere erst jetzt und nicht vorher. Und darum, weil sich die Sache im Folgenden nicht ändert und die Entschuldigung zu Anfang der dritten Szene wiederholt werden muss, wird dort die persönliche Einführung Bileams mitwiederholt; vgl. V. 15 und 16. Diejenigen Erklärer aber, die in dieser Einführung oben V. 3 das Einsetzen einer neuen Quelle erblicken, müssten darum annehmen, dass auch die Beschreibung der dritten Szene aus einer andern Quelle stammt.

6. כנחלים נטיו versteht man gewöhnlich von weit sich hinstreckenden Tälern. Allein im Vorhergehenden wie im Folgenden ist nur von der Güte, nicht der Fülle des Besitzes die Rede. Darum ist עלי נהר auch auf unsern Ausdruck zu beziehen. Demnach ist der Vergleich mit Tälern, die gegen einen Fluss sich senken. Es ist übrigens die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass נחלים hier Palmen bezeichnet, vgl. arab. نخل, und dass man נִטָּעוּ für נטיו zu lesen hat. Auch in diesem Falle würde עלי נהר im ersten Gliede aus dem zweiten sich ergänzen.

7. Streiche das Mem in מדליו, das aus dem Vorhergehenden dittographiert ist, dann fasse dieses Substantiv, dessen Suff. auf Israel sich bezieht, als Subjekt zu יזל und מים als Acc. der näheren Bezeichnung. Ueber die Konstr. vgl. Jer. 9, 17. דליו aber, dessen Aussprache unsicher ist, hat mit Eimer nichts zu tun, sondern es steckt in dem Worte ein Substantiv von der Bedeutung von דָּלִית. Zu dieser Fassung wird man durch das unmittelbar Vorhergehende gezwungen. Denn der Eimer könnte hier nur in Verbindung mit der Bewässerung in Betracht kommen, wer aber für seine Felder

und Gärten eine Wasserfülle hat wie sie hier beschrieben ist, der hat es nicht nötig, sie mit dem Eimer zu wässern; vgl. Deut. 11, 10. 11. Der Sinn ist danach also: seine Pflanzen triefen von Wasser. Was LXX hier bietet, beruht auf blosser Konjektur und verdient keine Beachtung. Die alten Dolmetscher wollten einen Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Halbvers herstellen, aber hier ist dazwischen etwas ausgefallen. Für מאגג bieten LXX und Sam. מגג. Mir scheint, dass der Text ursprünglich מֵעוֹג las. Danach wäre רום wie Deut. 2, 20 von der Statur gebraucht. Der gemeinte König wäre Saul, vgl. 1 Sam. 10, 23 und der Vergleich mit 'Og würde sich aus Deut. 3, 11 erklären. Dabei brauchte die Dichtung dennoch nicht alt zu sein. Ist doch das Ganze nur eine vaticinatio post factum.

8. Für וחצו, das zum Bilde des Löwen durchaus nicht passt, liest Dillm. ולחצו. Ich ziehe es vor, nach Peš. וְחָלְצוּ zu lesen. Dabei fällt jedoch das Suff. Sing. nicht minder auf. Möglicher Weise will das Suff. auf Israel bezogen sein; aber dann wäre יַחֲלֹץ für ימחץ zu lesen und dazu Jes. 58, 11 zu vergleichen.

9. Der Sinn ist hier im zweiten Halbvers der: dich muss jeder segnen; denn wer sollte es wagen, dir zu fluchen, wenn sein Fluch nur auf ihn selbst zurückkehren würde?

11. ברח לך rief man einer anzüglichen oder missliebigen, aber anderweitig hochgeschätzten Person zu, aus Furcht, dass, wenn sie sich nicht schleunigst entfernte, man sich an ihr vergreifen könnte; vgl. Am. 7, 12.

14. לעמי statt לארצי, um dadurch einen Gegensatz zu העם הזה und לעמך zu erzielen. Der Seher will somit sagen: wenn ich zu meinem eigenen Volke zurückgekehrt bin, geht mich weder Israel noch dein Volk an; aber ehe mein Interesse verfliegt, will ich dir mitteilen, was zwischen den beiden letztern in Zukunft vorfallen wird. איעצך ist = ich will dich avisieren.

17. Im zweiten Halbvers kann שבט in Parallele mit כוכב nur heissen Schweifstern, Komet, nicht Szepter. Zu dieser Bedeutung unseres Nomens vgl. das talmudische כוכבא דשביט *). Auf Szepter

*) Diesen talm. Ausdruck soll Raši, wie Levy NHW. s. v. שביט angibt, durch Planet erklären, was aber nicht wahr ist. Nach Raši zu Berachoth 58 b bezeichnet der fragliche Ausdruck die Sternschnuppe. Diese Erklärung bietet auch Rabbi Nathan ben Jechiel in Aruch s. v. ככב I; führt aber s. v. זק I. im Namen des Haj Gaon eine andere Erklärung an, die nicht ganz durchsichtig ist, deren Sinn aber mit der oben angegebenen Bedeutung von שבט sich zu decken

passt auch דרך keineswegs. Das letzte Glied pflegt man nach Jer. 48, 45 zu emendieren oder nur וקרקר in וקדקד zu ändern und שת im Sinne des dortigen שאון zu verstehen, als sei שת = שְׁאֵת von שאה Aber im gesamten hebräischen Wortschatz findet sich keine Analogie für eine solche Bildung und Zusammenziehung. Mir scheint der Text hier im Wesentlichen richtiger zu sein als dort. Nur ist פני für בני und שְׁתוֹ für שת zu lesen. Waw ist wegen des Folg. weggefallen. שת heisst sonst das Gesäss, hier aber bezeichnet es den Endteil; vgl. zu Hi. 41, 17. An unserer Stelle ist vom Gebiete Moabs die Rede. Dessen Gegend zu jeder der beiden Langseiten wird durch פאה, die an der Hinterseite durch פני שת bezeichnet. Die Vorderseite bleibt aus einleuchtenden Gründen unverletzt.

18. Schon die Abwechslung von אדום und שעיר bei sonst gleicher Aussage in den beiden ersten Gliedern macht den Text hier verdächtig. Dazu kommt noch, dass man nach v. 14 erwarten muss, dass dieser Mašal, im Unterschiede von den späteren Nachträgen V. 20—24, ausschliesslich von Moab handle. Endlich schliesst sich איביו mit seinem Suff. Pl. als Apposition an שעיר nicht gut an. Ich vermute daher, dass in אדום der Name irgend einer bedeutenden Stadt Moabs steckt, etwa דימון = דיבון; vgl. Jes. 15, 9. Danach wäre שְׁאָר מוֹאָב für שעיר איביו zu lesen. Für יְרֵשָׁה, das sonst nicht vorkommt, spricht man wohl besser יְרֻשָּׁה. Darauf führt auch ירושה, das Sam. dafür bietet. Das letzte Glied ist zum Folgenden zu ziehen.

19. Hier las der Text ursprünglich וְיָרַד מוֹאָב וְאָבַד שָׂרִיד מֵעָר = und Moab wird fallen und jeder Rest von Ar untergehen. Interessant ist, dass die alten Rabbinen מִשֵּׂעִיר für das massor. מעיר lasen. Denn Mekhilta zu Ex. 12, 25 werden aus Ob. 18 die Worte

---

scheint. Nebenbei sei hier bemerkt, das Levys Neuhebräisches Wörterbuch ein durchaus unzuverlässiges Werk ist. Ich mache darauf aufmerksam lediglich zum Nutzen der alttestamentlichen Exegese. Denn die Vertreter unserer modernen hebräischen Lexicographie, denen der Talmud selbst ein Buch mit sieben Siegeln ist, folgen blindlings den Angaben Levys und fügen so, zu ihren eigenen Irrtümern noch die seinen hinzu, wodurch die Irrgänge der alttestamtlichen Exegese unabsehbar zu werden drohen. Die talmudische Literatur ist eine Fundgrube für die hebräische Wortforschung wenn man in ihr daheim ist und sie nicht bloss aus Levys Wörterbuch kennt. Levy missversteht manchmal den einfachsten talmudischen Satz. So gibt er z. B. s. v. צער den Satz המצטער פטור מן הסוכה wieder: „wer sich quält, ist frei von der Sukka“, während selbst ein talmud. Schulknabe nur übersetzen kann „wer darunter leidet, ist frei von der Sukka, d. i. wem der Aufenthalt in der Sukka an der Gesundheit schadet, der ist davon frei“.

ולא יהיה שריד לבית עשו כי יהוה דבר angezogen und mit Bezug auf den Schlussatz die Frage aufgeworfen והיכן דבר. Zur Antwort wird auf unsere Stelle hingewiesen. Dieser Hinweis hat jedoch nur dann einen Sinn, wenn man hier irgendwo den Namen שעיר las, und dieser konnte nur in dem Schlussworte stecken. Von Bedeutung ist aber die rabbinische Lesart nicht. Denn hier kann nur von Moab, nicht von Seir die Rede sein; vgl. zu v. 18.

20. Da Amalek weder der Zeit noch dem Range nach jemals das erste Volk gewesen ist, so muss man גֹּלִים für גוים lesen. Der Sinn ist dann: Amalek wird zu allererst ins Exil gehen. Amos 6, 7, wo ein solches Schicksal einem andern Volke prophezeit wird, ist der Gedanke etwas anders ausgedrückt. Unser Verfasser wählte diese Ausdrucksweise, damit ראשית im ersten Gliede dem אחרית im zweiten entspricht. Was die Sache anbelangt, so fand man einen Trost darin, dass Amalek, nach Ex. 17, 8 der erste, der auf Israel einen feindlichen Angriff machte, das erste der Nachbarvölker war, das seines Wohnsitzes beraubt wurde. ואחריתו עדי אבד ist absolut unhebräisch, denn ein Substantiv אבד = Untergang kennt die Sprache nicht, und fasst man den Ausdruck als Partizip, so ergibt sich eine barbarische Konstruktion. Eür עדי אבד ist hier sowohl wie auch v. 24 nach Onkelos und Pes. לָעַד יֹאבֵד zu lesen und über die Konstruktion Pr. 23, 32 zu vergleichen. Nachdem ל irrtümlich weggefallen, schlug man das Jod zum verstümmelten Worte, um einen halbwegs leidlichen Sinn zu gewinnen, und so entstand die Recepta.

21. Hinter איתן ist תֵּן wegen des Vorherg. irrtümlich ausgefallen. Das zeigt im zweiten Gliede שים, welches gleichfalls Imperativ ist.

22. אם ist nicht mit כי zu verbinden, da keine Verneinung vorhergeht. Erstere Partikel ist zum Folgenden zu ziehen, sodass ein Bedingungssatz entsteht. In diesem Bedingungssatz ist קֵין Anrede und das Subjekt zu יהיה aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. היה ל wiederum heisst hier nicht zu etwas werden, sondern dazu werden können. Ein Volkssitz kann לבער werden ist so viel wie: er ist zugänglich und Angriffen ausgesetzt; vgl. Jes. 5, 5. Im zweiten Gliede ist für אשור תשכך wohl תֻּשׁוּר מוֹשָׁבֶךָ zu lesen. Auf מושבך führt auch תושבך, das Sam. hier bietet. Das massor. תשכך, auf אשור bezüglich, ist hier, wo die Namen aller anderen Völker als Masculina gebraucht sind nicht gut möglich. Nach dem Gesagten, ist der Sinn des Ganzen von v. 21 b ab wie folgt:

Befestige dir den Sitz
Und verlege dein Nest auf einen Felsen.
Denn, Kain, sollte er Angriffen ausgesetzt sein,
Wie lange noch würdest du deinen Sitz schauen?

23. Hier ist der zweite Halbvers unübersetzbar. Der Text ist offenbar korrupt. In מי scheint die Präpos. מן zu stecken, die zur Konstruktion von אוי gehört. Diese Konstr. findet sich im A. T. nicht, aber wohl in der Mischna; vgl. den berühmten rabbinischen Spruch Erubin 18 a אוי לי מִיֵּצְרִי אוי לי מִיֵּצְרִי.

24. Der erste Halbvers ist wegen der Ungewissheit über die mit אשור und עבר bezeichneten Völker oder Gebiete äusserst dunkel. Ueber den zweiten vgl. v. 20.

XXV.

1. Für וַיָּחֶל, das in diesem Zusammenhang blosses Flickwort wäre, lies וַיָּחֶל und vgl. über die Konstr. des Verbums c. Inf. mit ל und über dessen Gebrauch in Verbindnng mit זנה Lev. 19, 29 und besonders Lev. 21, 9. Auch LXX, die das fragliche Wort durch καὶ ἐβεβηλώθη wiedergeben, sprachen es so. Der Sinn des Satzes ist dann der: da befleckte sich das Volk durch Hurerei mit den Töchtern Moabs. Auffallend ist hier der Gebrauch von זנה mit Bezug auf den Mann.

3. Niph. von צמד heisst nach der Angabe der Lexika anhangen oder sich an etwas hängen. Aber wie kommt es danach, dass sich der Gebrauch des Verbums in diesem Sinne auf den Peorkultus beschränkt? Das Verbum hängt offenbar mit dem Substantiv צֶמֶד zusammen, heisst sich paaren, vgl. K. zu Ps. 50, 19, und ist hier von der geschlechtlichen Vermischung gebraucht, während die Präposition in לבעל wie in מקטרים להם Jer. 11, 12 zu verstehen ist, sodass der Sinn des Ganzen ist: und die Israeliten paarten sich zu Ehren des Baal-Peor. Denn man dachte sich mit dem Peorkultus unzüchtige Orgien verbunden.

4. ראשי העם fassen alle Erklärer in seinem gewöhnlichen Sinne und beziehen אתם auf die Schuldigen. Allein bei dieser Fassung ist nicht klar, welche Rolle die ראשי העם hier spielen sollen. Auch kann sich אתם auf die Schuldigen im allgemeinen nicht beziehen, weil von der Hinrichtung dieser erst im folg. Verse und zwar in ganz anderer Weise die Rede ist. אתם kann sich daher nur auf ראשי העם beziehen. Letzterer Ausdruck aber, in dem עם wie nicht selten im Pentateuch verächtlichen Sinn hat, sieh die Beispiele

Midrasch rabba Num. Par. 20, ist nicht absolut, sondern mit Bezug auf die im vorhergehenden berichteten Vorgänge zu verstehen und bezeichnet die Rädelsführer, die der Menge bei der Einlassung mit den moabitischen Weibern und bei den Abfall zu Baal-Peor mit ihrem Beispiel vorangegangen waren. Ueber die Ausdrucksweise vgl. zu Esra 9, 2. Während der grosse Haufe der Schuldigen mit dem Schwerte niedergemacht wurde oder nach einem andern Berichte — denn es sind in dieser Erzählung zwei verschiedene Berichte miteinander verquickt — an der Pest starb, vgl. v. 9, geschah die Hinrichtung der Rädelsführer in einer besondern, aber nicht näher bestimmten und daher schwer zu ermittelnden Weise, die ihr religiösen Charakter gab.

5. Zu שפטי passt אנשיו nicht, dann ist soweit von שפטים weder in unserem Buche noch in den vorhergehenden Büchern die Rede gewesen; ferner ist שפטי ישראל im Sinne von Richter Israels keine hebräische Verbindung, denn 1 Chr. 17,6 bezeichnet שפטים Suffeten; und endlich kommt ein Blutbad, wie man es sich hier denken muss, niemals auf gerichtlichem Wege zu Stande. Aus diesen Gründen ist nach LXX שִׁבְטֵי für שפטי zu lesen. Den einzelnen Stämmen Israels befahl Moses, die Schuldigen unter ihnen niederzumachen. Ueber הנצמדים vgl. zu v. 3.

6. Sieh zu v. 4. Hier setzt die zweite Quelle ein, in der diesem Passus der Bericht über eine im Volke zur Strafe ausgebrochene Pest voranging; vgl. V. 8 b. LXX bringen אל־אֶחָיו statt אל אחיו את zum Ausdrucke, was mir jedoch bloss geraten scheint. Die alten Dolmetscher mochten glauben, אֶחָיו lesen zu müssen, weil ihnen אֶחָיו neben כל עדת בני ישראל keinen rechten Sinn zu geben schien. Tatsächlich aber ist אֶחָיו hier = seine Stammgenossen. Was die Schuld des Betreffenden erhöhte und die exemplarische Strafe hervorrief, ist, dass er das Frauenzimmer seinen Stammgenossen zuführte und somit nicht nur selber gesündigt hatte, sondern auch andere zu derselben Sünde zu verleiten suchte; vgl. 1. K. 14, 16 und sieh Aboth 5, 18. המדינית ist nach einer früheren Bemerkung = eine gewisse Midjaniterin. Nach diesem Berichte befänden sich die Israeliten also zur Zeit im Gebiete Midjans, und midjanitische, nicht moabitische Weiber wären es gewesen, deren Reizen sie erlagen und von denen sie sich zum Götzendienst verleiten liessen. Sieh jedoch zu V. 18. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche אהל מועד ist zu lesen אהליהם עוד. Der Sinn des Satzes ist danach: während diese an der Türe ihrer Zelte ohne

Unterlass weinten. Ueber die Ortsangabe vgl. 11, 10 und über עוד Gen. 46, 29. Die Israeliten weinten, weil die Pest unter ihnen bereits ausgebrochen war.

8. קֻבָּה heisst nach der Angabe der Wörterbücher und Kommentare ein inneres Gemach. Aber wie denkt man sich das innere Gemach eines Zeltes im Lager der Israeliten in der Wüste? Dann liegt es in der Natur der Sache, dass Pinehas den Akt, für den er von JHVH so reichlich belohnt wurde, vor aller Augen vollziehen muss, was er aber im innern Raume des Zeltes nicht tun konnte. Wenn aber das fragliche Wort die angebliche Bedeutung nicht haben kann, so ist es das Natürlichste, anzunehmen, dass dasselbe von der Massora falsch punktiert ist, und dass es mit dem Subst. welches gleich darauf mit Suff. קֻבָּתָהּ lautet, gleiche Aussprache und Bedeutung hat. In der Tat bezeichnet das Nomen beidemal einen gewissen Teil am menschlichen Körper, welchen lässt sich nicht bestimmt sagen, wahrscheinlich aber die Scham. Demgemäss muss man aber auch וַיָּבֹא für ויבא sprechen und das Objekt dazu aus dem vorhergehenden רמח entnehmen. Danach ist der Sinn des Satzes: und er schlug ihn — den Spiess — in das Kreuz des Mannes bis an die Scham. Ueber ויבא vgl. den Gebrauch von Kal Ri. 3, 22 und Ps. 37, 15. Ueber den zweiten Halbvers vgl. zu V. 4. In seinem ursprünglichen Zusammenhang hiess מגפה wie gewöhnlich Pest. Unser Bearbeiter aber will darunter das nach V. 5 von Mose angeordnete Blutbad verstanden wissen. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. 1 Sam. 4, 17.

12. Für אֲמֹר ohne Beziehung zu einem indirekten Objekt ist nach LXX אמרתי zu lesen, dieses aber im Sinne des Präsens zu fassen. Wenn Moses das Folgende sprechen sollte, so müsste die direkte Rede durch כה אמר יהוה eingeleitet sein. Was hier unter בריתי zu verstehen ist, erhellt aus dem folg. Verse. Gemeint ist der spezielle Bund JHVHs mit den Priestern, der Mal. 2, 8 ברית הלוי genannt wird. Da aber Pinehas ohnehin ein Priestersohn ist, sehen sich die Erklärer gezwungen, anzunehmen, dass die Vorstellung von einer seit Moses Zeit ununterbrochenen, durch die Jahrhunderte laufenden Elasarlinie auf einer spätern Fiktion beruhe. So Baentsch und andere. Aber richtig verstanden haben die Sache nur die alten Rabbinen. Nach Sebachim 101b war die Priesterschaft ursprünglich auf Aharon, seine Söhne und deren Söhne beschränkt, die nach der Salbung ihrer Väter geboren werden würden. Pinehas war daher als ein vor der Salbung geborener Enkel Aharons

von der Priesterschaft ursprünglich ausgeschlossen, wurde aber nachher zum Lohn für seine brave Tat als Priester eingesetzt mit dem Rechte, das Amt auf seine Nachkommen zu vererben. Dies ist eine sehr plausible Vorstellung. Der Begriff der Nachträglichkeit will hier offenbar durch שלום ausgedrückt sein. Auch die Massora, die das Waw in diesem Worte als זומא oder קטיעא bezeichnet, scheint damit dies andeuten zu wollen. Wahrscheinlich aber ist das fragliche Wort שָׁלוֹם zu sprechen und adverbialisch im Sinne von „ergänzungsweise", d. i. „nachträglich" zu verstehen. Der Satz heisst danach: sieh, ich nehme ihn nachträglich in meinen Bund auf.

13. Da V. 11 nur vom Eifer, aber nicht von Sühnen die Rede war, so ist hier im zweiten Halbvers וְכִפֶּר für ויכפר zu lesen. Der Sinn ist dann der: weil er für seinen Gott geeifert hat, darum soll er künftig als Priester den Israeliten Sühne schaffen. Ueber den Gebrauch des Perf. consec. im Nachsatz bei Einleitung des Vordersatzes mit תחת אשר vgl. Deut. 28, 47. 48. Diese Motivierung der speziellen Belohnung des Pinehas mit der Priesterschaft geht von der Voraussetzung aus, dass wer wie Pinehas für seinen Gott geeifert und eine gegen ihn begangene Sünde so exemplarisch bestraft hat, als Priester bei der Schaffung von Sühne nicht leicht gegen die göttliche Gerechtigkeit Partei nehmen wird.

18. צרים drückt als Partizip eine Handlung aus, die in der Vergangenheit begann und bis auf die Gegenwart fortdauert. Das erste על דבר heisst „hinsichtlich", das zweite aber „wegen". Den Zweck, Israel durch Peor zu Falle zu bringen, haben die Midjaniter bereits erreicht; aber sie grollen Israel immer noch und sind ihm Feind wegen des Todes ihrer Volksgenossin, den sie rächen wollen. Aus diesem Grunde wird der Umstand, dass das erschlagene Weib eine Volksgenossin der Midjaniter war, an dieser Stelle in doppelter Weise betont. Aber die hier gegebene Motivierung des Befehls JHVHs ist, wenn es sich dabei ursprünglich um Rache an den Midjanitern handelte, nach dem Vorhergehenden vollends überflüssig. Erklären kann sich die Notwendigkeit einer solchen Motivierung nur, wenn dieser Befehl mit irgend einem seiner Gebote scheinbar in Widerspruch steht. Darum glaube ich, dass der Text ursprünglich von V. 6 an bis 31, 9 überall מואב für מדין, wie auch מואבית und מואבים für מדינית, respekt. מדינים hatte. Dann bedurfte es hier einer besonderen Motivierung des Befehls JHVHs, weil JHVH anderswo die Bekriegung Moabs ausdrücklich verbietet, vgl. Deut. 21, 9. In dieser Motivierung unterscheidet JHVH sehr richtig zwischen dem

dortigen התגרה מלחמה ב, d. i. einen feindlichen Angriff auf Moab machen, wenn sich dieses freundlich verhält, und der Rächung einer Unbill Moabs gegen Israel. Später aber übersahen kurzsichtige Redaktoren diesen logischen Unterschied, und darum wurden an allen Stellen, die von Moabs Unbill und Israels Rache an ihm handelten, die nötigen Aenderungen vorgenommen, um die Sache mit Deut. 2, 9 in Einklang zu bringen; vgl. zu 31, 10.

XXVI.

3. Nirgends zeigt sich so sehr der geringe Wert der alten Versionen für die Textkritik wie an dieser Stelle, denn sie lasen alle וידבר und nahmen keinen Anstand daran, obgleich der Ausdruck in diesem Zusammenhang absolut unmöglich ist. Die Korruption ist hier eben älter als irgend welche der alten Versionen. Von den Neuern haben manche ויספר, andere ויפקד dafür vorgeschlagen. Aber ersteres wird im Pentateuch niemals von einer offiziellen Volkszählung gebraucht, und letzteres liegt graphisch zu fern.

Für וידבר hatte der Text hier ursprünglich וַיַּעֲבֵר = und er liess zur Musterung kommen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1. Sam. 16, 10 und besonders den Ausdruck עבר על הפקדים Ex. 30, 13. לאמר am Schlusse ist selbstverständlich zu streichen; dieses ist erst infolge des verschriebenen וידבר entstanden.

4. Ziehe die Worte ובני ישראל וגו׳ nach LXX zu V. 5 und vgl. die folgende Bemerkung.

5. Dass die Schlussworte von V. 4 hierhin zu ziehen sind, ist schon oben gesagt worden. Aber damit ist die Sache noch nicht abgetan. Man muss auch, weil es sich hier nicht um die Generation der aus Aegypten Ausgezogenen, sondern um deren Kinder handelt, vgl. V. 64, dort בני hinter ישראל einschalten. Dann ist בני היצאים erklärende Apposition zu בני ישראל.

9. Oben 1, 16 ändert die Massora קריאי in קרואי und hier umgekehrt קרואי in קריאי, beides aber mit schlechtem Geschmack. Anders die Mischna. Joma 1, 5 lautet die Ansprache eines Priesterausschusses an den Hohenpriester אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין, worin die Redenden, weil sie nur für die eine Gelegenheit als Ausschuss gewählt sind, so wohl von sich selbst als vom Hohenpriester in seiner Beziehung zu ihnen, mit bewundernswerter Genauigkeit das Partizip von שלח gebrauchen, dagegen den fürs Leben angestellten Hohenpriester in seiner Beziehung zur gleichfalls permanenten religiösen Behörde einen שָׁלִיחַ nennen. Danach ist

oben 1, 16, wo die permanente Stellung der Stammhäuptlinge zur Gemeinde in Betracht kommt, קריאי העדה allein korrekt, während hier nur das Partizip in Anwendung kommen kann. Denn hier ist העדה so viel wie das gleich darauf folgende עדת קרח und קרואי העדה bezeichnet Dathan und Abiram als Männer, die von der Rotte Korahs als Rädelsführer für die Gelegenheit der Rebellion berufen wurden. 16, 2, wo נשיאי העדה vorangeht, ist wiederum קראי korrekt.

11. Dieser kurze Vers, der zu 16, 32 in Widerspruch steht, ist ein späterer Einsatz, veranlasst durch die Tatsache, dass es später Korahiten als Tempelsänger gab.

14. Sehr auffallend ist die hier für Simeon angegebene Zahl, die sich nur auf 22220 beläuft und somit um bedeutend mehr als die Hälfte weniger ist als bei der ersten Zählung, wo sie nach 2, 14 nicht weniger als 59300 war. Diese über alle Massen verringerte Zahl scheint vorauszusetzen, dass von den nach 16, 35. 17, 14 und 25, 9 auf nicht minder als 38950 Mann sich belaufenden Verlusten der grösste Teil auf Simeon kam. Durch diese Voraussetzung suchte man sich zu erklären, wie es kam, dass der Stamm Simeon kurz nach der Eroberung Kanaans unbedeutend wurde und sich bald fast ganz verlor.

20. In שלני als Patronymicum von שלה ist Nun eingeschaltet, um das Herantreten der vokalischen Endung zu ermöglichen; vgl. zu Gen. 38, 24.

23. Für פּוּנִי von פֻּוָּה gibt es keine Analogie. Darum spricht man wohl besser פֻּוָּנִי vgl. zu V. 20.

29. Im Unterschied von 1, 32. 34 wird hier Manasse vor Ephraim genannt. Dieser Umstand und das umgekehrte Zahlenverhältnis hier und dort — denn dort ist Ephraim 40500 und Manasse 32200 Mann stark, hier aber hat Ephraim nach V. 37 nur 32500 Mann, während Manasse nicht weniger als 52700 Mann zählt, vgl. V. 34 — legt die Vermutung nahe, dass dieser Bericht nichts weiss von dem Segen Jacobs, wonach der Jüngere grösser und zahlreicher sein sollte; vgl. Gen. 48, 19.

39. Im Patronymicum שופמי erscheint שפופם verkürzt; ähnlich auch נעמן in נעמי im folgenden Verse, was nicht Wunder nehmen kann. Denn im Arabischen erleiden längere Eigennamen bei der Nisba durchweg eine Verkürzung.

53. Für תֵּחלק ist תְּחַלֵּק (nicht תַּחֲלֹק wie andere vorschlagen) zu lesen und תַּרבה und תמעיט im folg. Verse zu vergleichen. Ueber ב in בנחלה vgl. zu 18, 10.

59. Es ist durchaus nicht nötig יָלְדָה für יָלְדָה zu sprechen. Die Recepta ist richtig. Das Subjekt ist nicht genannt, doch weil dieses ein weibliches Wesen sein muss, ist die Verbalform feminin; vgl. 1 K. 1, 6.

XXVII.

1. Die hier folgende Erzählung hat ihrem Charakter nach viel Aehnlichkeit mit der 9, 6—14. Wie dort, gibt auch hier ein konkreter Fall Anlass zu einem Gesetze; wie dort, weiss auch hier Moses selber über den Fall nicht zu entscheiden und muss JHVH befragen; und wie dort, entscheidet JHVH auch hier zu Gunsten der Applikanten. Auch sprachlich erinnert hier V. 4. der Ausdruck למה יגרע an das dortige למה נגרע, vgl. 9, 7. Hier wie dort ist der konkrete Fall erfunden, um die gesetzliche Vorschrift, die eine Neuerung ist, einzuführen. Denn, wie die nachträgliche Passahfeier, ist auch das Gesetz über die Erbtöchter eine Neuerung. In alter Zeit erbten Töchter in Israel unter keinen Umständen; vgl. zu V. 7. Aber die spätere Neuerung beschränkt sich, wie hier V. 8 ausdrücklich gesagt ist, nur auf den Fall, wo keine Söhne vorhanden sind. Manche Geschichtsschreiber und Archäologen wollen aus Hi 42, 15 beweisen, dass zu einer gewissen Zeit Töchter auch mit den Söhnen zusammen erbten. Das ist jedoch ein Irrtum. Denn aus dem Wortlaute jener Hiobstelle geht nur hervor, dass ein Vater, der Söhne hatte, einer Tochter letztwillig einen Teil seines Vermögens verschreiben konnte, und das ist doch etwas ganz anderes und konnte wohl im alten Israel, wie bei andern Völkern, in jedem Zeitalter geschehen. Denn ein Legat kann ja auch einer fremden Person, die sonst auf die Erbschaft gar kein Recht hat, vermacht werden.

3. Der Umstand, dass der Mann an der Rebellion Korahs sich nicht beteiligt hatte, wird hier hervorgehoben, weil die Teilnahme daran Moses gegen des Mannes Nachkommen hätte einnehmen können, und zwar nicht aus persönlichem Groll, was unjüdisch wäre, sondern aus religiösen Gründen. Denn als sich die Töchter des Apostaten Elischa ben Abuja nach dessen Tode an den Patriarchen Jehuda um ein Almosen wendeten und er erfuhr, wer sie waren, da weigerte er sich anfangs in echt jüdischer Weise, für sie etwas zu tun, indem er auf ihren Fall Ps. 109, 12 anwendete, wo es von dem Frevler heisst: und niemand habe er,

der gegen seine Waisenkinder freundlich wäre; vgl. Jerusch. Chagiga Kap. 2, Hal. 1.

7. Man beachte hier den Ausdruck והעברת. Mir scheint der Ausdruck hier nicht zu heissen „so sollst du übertragen", sondern „so sollst du weiter gehen lassen". Wenn die Erbschaft von männlichen auf weibliche Erben übergeht, geht sie weiter als sie nach altem Herkommen gehen sollte; vgl. zu V. 1. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass übertragen die Erbschaft erst recht wird, wenn sie statt Söhnen Brüdern oder andern männlichen Verwandten des Erblassers zufällt, mit Bezug auf welche es gleichwohl ונתתם, nicht והעברתם heisst; vgl. V. 9, 10, 11. *)

Die Erzählung, die hier zu Ende kommt, ist jedoch etwas verfrüht. Denn das Gesuch der Töchter Zelophats ist vor der Verteilung des Ostjordanlandes, wobei der Familie ihres Vaters Gilead zufiel, nicht gut denkbar; vgl. 32, 40.

11. Ob ein Weib auch dann erbberechtigt ist, wenn die Erbschaft zu entfernten Verwandten übergeht, erhellt aus dem Wortlaut unserer Vorschrift nicht. Der zweite Halbvers kann bei dem uns im ersten vorliegenden Text nicht Fortsetzung der Rede JHVHs sein, wofür sie allgemein gilt, da in einer solchen Fortsetzung die Worte כאשר צוה יהוה את משה keinen Sinn hätten. Bei dem jetzigen Textbestande will der zweite Halbvers als Schlussbemerkung des Verfassers und והיתה so verstanden sein, dass es einen Zustand ausdrückt, der in der Vergangenheit begann und bis auf die Gegenwart fortdauert. Der Sinn wäre danach: und so wurde dies für Israel zum festen Gesetze. Allein dafür müsste es ותהי statt והיתה heissen, vgl. Ri. 11, 39. Im ersten Halbvers ist jedoch der Text nicht richtig, denn der Satz וירש אתה ist vollständig überflüssig, da dessen Gedanke aus ונתתם את נחלתו sich von selbst ergibt; vgl. V. 9 und 10, wo dieser Zusatz fehlt. Für וירש ist וקָרַשׁ zu lesen und das Suff. in אתה neutrisch zu fassen und auf den konkreten Fall zu beziehen, der zu der generellen Gesetzesbestimmung Anlass

*) Aehnlich ist auch dem Sinne nach die Erklärung des Rabbi Ischmael. Dieser macht auf das Auffallende des Ausdrucks והעברת aufmerksam und fügt dann erklärend hinzu עבור הדין היא שתהא הבת יורשת, das heisst, dass eine Tochter erbe, ist eine Ausdehnung des Rechts, wörtlich: ist ein specielles Recht, das zum allgemeinen Erbschaftsgesetz sich gleichsam so verhält wie der dreizehnte Monat im jüdischen Schaltjahr zu den zwölf Monaten, die ein gewöhnliches Jahr ausmachen. Vgl. Jerusch. Baba bathra Kap. 8, Hal. 1. Die Kommentare fassen dort עבור im Sinne von עברה = Sünde, Uebertretung, was aber offenbar nicht richtig ist.

gab. והיתה ist dann Fortsetzung des Imperativs, während der darauf folgende Relativsatz, der erst nach der Textverderbnis kam, gestrichen werden muss. Setzt man das Athnach bei ממשפחתו, so ergibt sich der Sinn des zweiten Halbverses wie folgt: du aber entscheide über den vorliegenden Fall und lasse die Entscheidung zum festen Gesetze für Israel werden. Ueber פרש vgl. Lev. 24, 12.

12. הר העברים ist Bezeichnung der Hochebene, die sich zu beiden Seiten des Jordans hinzieht. Welche der beiden Seiten gemeint ist, muss sich wie bei dem Ausdruck עבר הירדן jedesmal aus dem Zusammenhang ergeben. Hier trägt auch das hinweisende הזה zur nähern Bestimmung bei.

14. Hier ist der Sinn des Relativsatzes der: wie du mit Aharon den Ungehorsam gegen mich geteilt hast, so musst du auch die Strafe mit ihm teilen und wie er diesseits des Jordans sterben, ohne das gelobte Land zu betreten.

16. Für יִפְקֹד liest man besser יַפְקֵד. In אלהי הרוחות sehen manche Erklärer ein Epitheton JHVHs, das im Hinblick auf איש אשר רוח בו gebraucht wäre, und mit dem gesagt sein solle, dass JHVH, von dem alle Begabung kommt, einen begabten Mann über die Gemeinde anstellen möge. Diese Fassung ist verlockend, fördert aber ein barbarisches Hebräisch zu Tage. Denn רוח hat in dem Sinne, in dem es V. 18 gebraucht ist, keinen Plural. Ausserdem zeigt der Zusatz לכל בשר, dass רוח hier nicht geistige oder göttliche Begabung, sondern schlechtweg Lebensgeist bezeichnet. Vgl. 16, 22. In den Worten אלהי הרוחות לכל בשר, womit er JHVH anredet, drückt Moses seine Resignation und seine Bereitwilligkeit aus, auf den Befehl JHVHs, des Herrn über Leben und Tod, zu sterben.

17. Nach der Bemerkung zu Gen. 38, 23 bezeichnet יבא hier nicht das Gegenteil von יצא, sondern nur das Unterlassen der durch das letztere ausgedrückten Handlung. Denn „ausziehen und bleiben oder nicht ausziehen“ ist so viel wie unser „tun und lassen“, nur in umgekehrter Wortfolge, und vor jemandem ausziehen und nicht ausziehen heisst ihn bei seinem Tun und Lassen leiten. Doch beschränkt sich der Ausdruck, weil er von kriegerischen Operationen hergenommen ist, auf die Leitung eines ganzen Volkes.

18. קח לך heisst nicht nimm dir, sondern wähle dir; vgl. Pr. 8, 10 und griech. αἱρέομαι.

19. והעמדת ist = nachdem du ihn gestellt, und ähnlich ist auch וצויתה zu verstehen; vgl. V. 22 ויעמידהו, worauf ויסמך erst folgt, und sieh zu Gen. 22, 3.

20. Hier ist zu beachten, dass im Unterschied von Deut. 34, 9, wo die Erfüllung Josuas mit dem Geiste der Weisheit auf die Handauflegung Moses zurückgeführt wird, in unserer Erzählung Josua nach V. 18 den Geist von Hause aus hat. Danach ist hier die Handauflegung nur Kundgebung der Wahl und feierliche Weihe, und demgemäss kann ונתתה מהודך עליו nur heissen: und stelle ihn, wenn auch nicht als deinesgleichen, so doch als einen an Hoheit dir nahe kommenden Mann dar. Das Partitive in מהודך will stark betont sein; vgl. Deut. 34, 10 und sieh die folgende Bemerkung. Im zweiten Halbvers kann ישמעו ohne den Zusatz von אליו oder בקולו von dem Gehorsam gegen Josua nicht verstanden werden. Das Verbum drückt schlechtweg das Hören aus, und das Objekt dazu ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Moses soll Josua vorstellen und ihn als seinen möglichst würdigen Nachfolger ausdrücklich empfehlen, sodass die Gemeinde die Empfehlung höre.

21. In dem ersten Satze ist עמד לפני nicht wie V. 19 räumlich zu verstehen. Die Redensart, die sonst unter anderem bedeutet „in jemandes Diensten stehen“ oder „in jemandes Dienst treten“, bezeichnet hier bloss die Abhängigkeit Josuas von dem Hohenpriester. Josua soll nicht wie Moses in direktem Verkehr mit JHVH stehen, sondern JHVHs Willen soll ihm mittelst des Hohenpriesters durch das Orakel kundwerden, was bei Moses nicht vorkam. Wegen dieser Abhängigkeit Josuas vom Priester Elasar kommt im Buche Josua, so oft diese beiden Männer zusammen genannt werden, letzterer immer zuerst; vgl. Jos. 13, 1. 19, 51 und 21, 1.

21. Hier bezeichnet בני ישראל die Israeliten nach ihren äussern und עדה nach ihren innern Angelegenheiten.

23. Für ידיו ist ידו zu lesen und V. 18 zu vergleichen. Wenn beide Hände gemeint wären, würde es, wie in ähnlichem Zusammenhang Lev. 16, 21, שתי ידיו heissen.

XXVIII.

2. Für קרבני ist, da im Folgenden über sämtliche Gemeindeopfer bestimmt wird, entschieden mit LXX קרבנו zu sprechen. Auch für לאשי liest man nach Sam. besser לאִשֶּׁה. במועדו schliesst sich an לחמי an, daher der Sing. Ueber תשמרו להקריב vgl. zu 23, 12.

3. Die Vorschriften über die verschiedenen Opfer folgen hier und Kap. 29 in strenger Ordnung, die im Jahre wiederkehrenden absteigend nach ihrer Frequenz, zuerst das tägliche, dann das wöchentliche und darauf das monatliche Opfer, vgl. V. 4. 9. 11,

und die nur je einmal im Jahre vorkommenden nach der Jahreszeit, in die das betreffende Fest fällt; vgl. V. 16. 26. 29, 1. 7. 12. Am Schlusse ist hier das massor. עלה besser als das von Sam. gebotene עלת.

6. Der Ausdruck העשיה בהר סיני gibt sich schon durch den ungrammatischen Artikel am Partizip — vgl. zu Gen. 21, 3 — als späterer Zusatz zu erkennen. עשה aber heisst hier nicht wie sonst mit Bezug auf ein Opfer herrichten, opfern, sondern gründen, instituieren, vgl. zu Jer. 9, 23, und somit beschreibt der Zusatz das tägliche Opfer als eine am Berge Sinai von JHVH gegründete Institution. Diese Darstellung des täglichen Opfers fand man in späterer Zeit nötig, um dessen Ansehen zu erhöhen, weil dieses Opfer für die Gemeinde mit vieler Mühe verbunden war. Denn nach der Mischna mussten aus der Provinz Repräsentanten der Gemeinde bei der Opferung des Tamid zugegen sein, zu welchem Zwecke das ganze Land in vierundzwanzig Distrikte geteilt war, deren jeder, wenn die Reihe an ihn kam, nach Jerusalem seine Männer schickte, die so lange als die Vertretung dauerte wöchentlich vier Tage fasten mussten, während ihre Gemeinde daheim täglich einen besondern Gottesdienst abhielt und einen Abschnitt aus der Schöpfungsgeschichte verlas; vgl. Taanith 4, 2 und 3. Die Instituierung eines Opfers, das solche schwere Pflichten auferlegte, sah man sich gezwungen nach Zeit und Ort so hoch hinaufzuschieben als nur möglich; sonst glaubte man, die Erfüllung dieser Pflichten nicht erwarten zu können.

15. Das Suff. in ונסכו bezieht sich auf תמיד, sodass der Ausdruck so viel ist wie ועל נסך התמיד. תמיד ist in diesem späten Stücke schon Substantiv, sonst wäre die Ausdrucksweise kaum gestattet.

XXIX.

1. Ueber תרועה sieh zu Lev. 23, 24. Hier, wo der Ausdruck mit יום statt mit זכרון verbunden ist, lässt er nur die letztere der zu jener Stelle gegebenen Erklärungen zu. יום תרועה ist danach = ein Tag, an dem alles auf die göttliche Gnade ankommt. Dem Ausdruck liegt schon eine sehr späte Vorstellung zu Grunde, die noch jetzt im orthodoxen Judentum herrscht. Nach dieser Vorstellung wird im Himmel am Neujahrstag, d. i., am ersten Tag des siebenten Monats des synagogalen Jahres, über jeden der Menschen Gericht gehalten und sein Schicksal entschieden; vgl. Mischna Rosch-haschana 1, 2 und Gemara 12b.

7. Streiche das neben הזה völlig überflüssige השביעי, das LXX auch nicht zum Ausdruck bringen, und vgl. V. 12. ענה פ׳ נפשו ist eine Redensart, welche die vorexilische Sprache nicht kennt. Nach rabbinischer Deutung wird dadurch eine fünffache Enthaltsamkeit ausgedrückt, nämlich Enthaltung von Essen, Trinken, Salbung des Körpers, geschlechtlichem Umgang und Anziehen von Schuhen oder Sandalen; vgl. Joma 8, 1. Dies scheint jedoch nach Jes. 58, 10 nicht richtig; sieh zu letzterer Stelle.

12. Man beachte, dass, während in unserem Abschnitt beim Passahfeste ausser den dazu gehörigen Opfern auch das Essen von ungesäuertem Brote befohlen ist, vgl. 28, 17, hier beim Herbstfeste die Lev. 34, 42 befohlenen Laubhütten als Wohnung in der Festwoche nicht erwähnt sind. Man darf jedoch nicht denken, dass der Verfasser von dem Laubhüttengebot nichts wusste, denn er kennt nach V. 1 und 7 zwei Feste, die viel jünger sind. Unser Verfasser übergeht das leidige Gebot wahrscheinlich, weil er es nicht billigt; vgl. zu Gen. 33, 17.

13. Die Farren sind die Hauptopfer des Festes, und ihre Zahl ist am ersten Tage dreizehn, damit sie bei der Abnahme je eines Farren an jedem der folgenden Festtage am letzten Tage auf die heilige Sieben kommt. Die tägliche Verminderung der Zahl der Hauptopfer entspricht der natürlicher Weise abnehmenden festlichen Stimmung an einem Feste, das acht Tage dauert. In Midrasch-rabba zu Num. Par. 21 gegen Ende wird die Sache durch ein treffendes Gleichnis veranschaulicht.

39. לבד מנדריכם = abgesehen von den Opfern, die ihr gelobt haben mögt. Ursprünglich gibt es einen Unterschied zwischen מלבד und לבד מן. Ersteres heisst stets nur „ausser“ im Sinne des franz. „outre“ und englischen „besides“, fügt also zum Genannten noch etwas hinzu; letzteres dagegen heisst gut klassisch eigentlich nur „ausgenommen“, doch kommt es so meines Wissens nur Esther 4, 11 vor, sonst findet es sich an zehnmal im Sinne von מלבד, wie hier.

XXX.

2. Bei der jetzigen Textordnung muss hier zweierlei befremden, erstens die Mitteilung der folgenden Gesetzesbestimmungen an die Häupter der Stämme statt an das gesamte Volk, ein Verfahren, das sich sonst nirgends wiederholt, und zweitens die Ausdrucksweise im zweiten Halbvers, da in solchem Stile sonst ge-

wöhnlich nur ein temporärer Befehl JHVHs, aber nicht eine permanente Gesetzesbestimmung eingeleitet wird; vgl. 36, 6. Ex. 16, 16. 35, 4. Lev. 8, 5. 9, 6. Darum vermute ich, dass sich hier ursprünglich an V. 1 das anschloss, was jetzt 31, 3 unmittelbar auf לאמר folgt. Dann hatte die Anrede an die Häupter der Stämme einen Sinn; vgl. 31, 4 und 5. Der Passus 31, 1 und 2 mag hier vorangegangen sein oder auch nicht. Jedenfalls bilden jedoch die hier folgenden Gesetzesbestimmungen eine sehr ungeschickte spätere Einschaltung. Aber ungeschickt wie die Einschaltung auch sein mag, muss doch der Redaktor bei dem Arrangement an etwas gedacht haben, das der Leser als Grund dafür annehmen würde, dass die folgenden Gesetzesbestimmungen zuerst nicht der gesamten Gemeinde, sondern den Häuptern der Stämme mitgeteilt werden. Das, woran der Verfasser dachte, lässt sich mit einiger Sicherheit vermuten, wenn man erwägt, dass unser Abschnitt sehr jung ist. Das späte Alter dieser Gesetzesbestimmungen geht aus mehreren Ausdrücken hervor, die sich im ganzen alten Testament nicht wieder finden. Solche Ausdrücke sind V. 3 לאסר אסר על נפשו und לא יחל דברו, V. 14 שבעת אסר, V. 15 מיום אל יום; vgl. zu letzterer Stelle. Bei solchen späten Gesetzesbestimmungen kann schon vorausgesetzt werden, dass Moses in seinem Vortrag, der als schriftliches Gesetz beabsichtigt war, Bemerkungen machte, die mündliche Erklärungen bleiben sollten. Besonders mochten wohl diese Vorschriften über Gelübde solcher Erklärungen zu bedürfen scheinen. Denn später verfuhr das rabbinische Gesetz mit dem Gelübde sehr leicht und gestattete dessen Annullierung aus irgend einem Grunde, der, wie sich die Mischna selbst ausdrückt, aus der Luft gegriffen war; vgl. Chagiga 1, 8. Solche spitzfindigen Erklärungen, die natürlich möglichst kurz gehalten werden mussten, konnten nur die gebildeten Häupter der Stämme leicht verstehen; für das Volk wären sie in ihrer ursprünglichen überaus knappen Form vergebliche Mühe gewesen. Dagegen konnten die Häupter der Stämme die von Moses erhaltenen mündlichen Erklärungen nach Bedürfnis des Volkes erweitern und fasslich machen. So wollte der Redaktor vermutlich die Mitteilung der folgenden Gesetzesvorschriften an die Häupter der Stämme statt direkt an das Volk vom Leser verstanden wissen. Für die Einschaltung empfahl sich diese Stelle wegen Erwähnung der Gelübde unmittelbar vorher; vgl. 29, 39.

3. Nach den Wörterbüchern bezeichnet נדר ein Gelübde etwas zu tun und אסר ein Unterlassungsgelübde. Diese Angabe ist jedoch

nicht richtig. Der נדר betrifft immer JHVH und ist, wenn nicht ausdrücklich anders bestimmt, ein Gelöbnis, ihm unter ausgesprochenen Bedingungen ein Opfer und eine Gabe darzubringen; vgl. zu Gen. 28, 20. אסר dagegen hat mit JHVH nichts zu tun, sondern ist eine freiwillig durch ein Gelübde übernommene Verpflichtung, etwas zu tun oder zu unterlassen. So verhalten sich diese beiden Substantiva ihrer Bedeutung nach in der Sprache der Bibel. Die talmudische Fassung kommt dabei nicht in Betracht.

5. החריש, mit ל konstruiert, heisst jemanden gewähren lassen, ihn durch kein Wort hindern. Bei der Konstruktion mit אל dagegen heisst das Verbum jemandem aufmerksam zuhören; vgl. zu Deut. 27, 9. Ueber קום in diesem Zusammenhang vgl. zu 11, 23. Hier bezeichnet das Verbum die Erfüllung des Gelübdes bei allen damit verbundenen Schwierigkeiten.

6. Lies יקומו für יקום. Waw ist wegen des Folgenden weggefallen. Die Worte כי הניא אביה אתה motivieren nicht den unmittelbar vorherg. Satz, sondern den Nachsatz im ersten Halbvers, während der Satz dazwischen eine Parenthese bildet.

8. LXX übersetzen wie wenn ביום שמעו nach והחריש לה stände. Mir scheint, dass die Zeitbestimmung hier zu streichen ist. ביום שמעו mag der Ueberrest von einer Variante zum ersten Satz in V. 9 sein, die wohl etwa lautete ואם הניא אישה אתה ביום שמעו. Für ואסרה ist וְאֶסְרָהּ zu sprechen und am Schlusse יקום für יקומו zu lesen, da Waw aus dem Folg. dittographiert ist. Der Schreibfehler am Verbum hat die Punktation des Nomens als Plural veranlasst.

9. Sieh die vorherg. Bemerkung. Die vermutete Variante zu dem ersten Satze hier ist vielleicht vorzuziehen, da sie besseres Hebräisch ist.

10. Dieser Vers, der den Zusammenhang in sehr empfindlicher Weise unterbricht, ist ein späterer Einsatz an wenig passender Stelle. Dies sieht man schon an der Unterschrift V. 17, in der auf die Witwe und Geschiedene nicht Bezug genommen wird; vgl. dagegen die vollen Unterschriften 5, 29. 30. Lev. 7, 37, 38. 14, 54—57. Was die Sache anlangt, so wird die ins Vaterhaus zurückgekehrte Witwe und die Geschiedene anderswo so behandelt, wie wenn sie nie verheiratet gewesen wäre. So darf z. B. nach Lev. 22, 13 eine im Vaterhaus als Witwe oder Geschiedene lebende Priestertochter von den heiligen Abgaben an ihren Vater essen, weil sie wieder wie vor ihrer Verheiratung vom Vater abhängt. Ursprünglich wird der Gesetzgeber stillschweigend wohl auch mit

Bezug auf ein Gelübde den Fall der Witwe und der Geschiedenen nicht anders gedacht haben. Später aber fand man es jedoch natürlich, dass jenes Gesetz Rücksicht übt, weil dort der Lebensunterhalt des Weibes in Betracht kommt, hier dagegen, wo es sich bloss um die Ertragung einer Unbequemlichkeit handelt, wollte man das Gesetz strenger haben und dem Vater das ihm durch die Verheiratung der Tochter einmal entzogene Recht, sie in ihren Gelübden zu hindern, auch dann nicht wiedergeben, wenn sie als Witwe oder Geschiedene wieder von ihm abhängig geworden ist. Daher unser späterer Einsatz.

14. לענת נפש ist nähere Bestimmung zu שבעת אסר, nicht zu נדר, sonst würde כל nicht wiederholt sein. Einen נדר, der seiner Natur gemäss mit Kosten verbunden ist, kann der Gatte unter allen Umständen annullieren; dagegen kann er dem אסר sich nur dann widersetzen, wenn die Erfüllung der von seiner Frau dadurch übernommenen Verpflichtung ihrer Gesundheit schaden oder ihr schweres Leiden verursachen würde.

15. מיום אל יום ist dasselbe wie das ältere מעת עד עת Ez. 4, 10. Beides heisst von irgend einer Stunde eines Tages bis zu derselben Stunde am folgenden Tage, d. i. vierundzwanzig Stunden hinter einander; vgl. zur genannten Stelle. Oben sagten wir, dass מיום אל יום sonst nicht vorkommt, weil 1 Chr. 16, 23, wie K. zu Ps. 96, 2 nachgewiesen wurde, ein Schreibfehler vorliegt.

XXXI.

3. Die Anrede Moses אל העם kommt in diesem Buche sonst nicht vor. Ueber die ursprüngliche Einleitung des folgenden Befehls sieh zu 30, 2. Für הֶחלצו liest man nach LXX und Sam. besser הֵחָלצו oder החליצו als Hiph. Bei der Aussprache des Wortes als Niph. kann אנשים grammatisch nur dann untergebracht werden, wenn man dieses Niph. im Sinne des Mediums fasst, aber dann erwartet man mit umgekehrter Wortfolge אנשים מאתכם. Auch ist die Medialbedeutung von Niph. sehr zweifelhaft. Wie immer aber man diesen Imperativ sprechen mag, der Ausdruck heisst nicht „wappnet euch“. Woher sollte dem Worte diese Bedeutung auch kommen? Das Verbum, wie es hier gebraucht ist, hängt etymologisch offenbar mit dem arab. خلص zusammen. Das arab. Verbum heisst rein sein, und das davon abgeleitete خالص bezeichnet den besten, ausgewähltesten Teil irgend einer Sache. Danach heisst hier der Satz: wählt unter euch aus die tüchtigsten Männer für ein Heer; vgl.

die Schlussbemerkung zu V. 5. Im zweiten Halbvers ist ויהיו על מדין = und sie sollen gegen Midjan dienen, und der Schlusssatz ist so viel wie: um JHVH an Midjan zu rächen; vgl. Jer. 51, 11, wo נקמת יהוה wegen der Apposition נקמת היכלו nichts anderes heissen kann als die Rache für die Unbill gegen JHVH. Auch hier soll das ausgewählte Heer die Verleitung Israels zum Götzendienst, die eine Unbill gegen JHVH war, an den Midjanitern — oder nach dem ursprünglihhen Wortlaute unseres Berichtes an den Moabitern, vgl. zu 25, 18 — rächen.

5. מסר ist kein hebräisches Wort. V. 16 liegt, wie wir dort zeigen werden, ein Schreibfehler vor, und auch hier ist wahrscheinlich וַיִּמָּכְרוּ dafür zu lesen. מכר heisst sonst unter anderem preisgeben, vgl. Deut. 32, 30, hier aber ist diese Bedeutung etwas abgeschwächt, und Niph. heisst für einen mit besonderer Gefahr verbundenen Kriegsdienst bestimmt werden. Diese Ausdrucksweise erklärt sich aus dem Zwecke, für den die Betreffenden ausgewählt werden. Die zwölftausend Mann wurden, wie uns im zweiten Halbvers gesagt wird, als חלוצי צבא gewählt. חלוץ aber heisst nicht gewaffnet oder gerüstet, wie die Wörterbücher angeben, sondern bezeichnet nach unserer Bemerkung zu V. 3 die Elite eines Heeres. Der Plural in חלוצי צבא ist somit nicht mit Bezug auf die einzelnen Individuen, sondern mit Bezug auf die einzelnen Tausende zu verstehen, und es soll mit diesem Ausdruck gesagt sein, das jedes Tausend die Elite seines Stammes war. Der חלוץ wurde, wie bei dieser Gelegenheit, für kriegerische Operationen verwendet, wofür nur eine verhältnismässig geringe Anzahl tüchtiger Männer nötig war; vgl. zu Jos. 1, 16. Ausserdem bildete der חלוץ den Vortrab, die Vorkämpfer des gesamten Heeres; sieh zu 32, 17 und vgl. Jos. 6, 9. 13, wo מאסף = Nachtrab dem חלוץ gegenübergestellt ist. Weil nun der Kriegsdienst im חלוץ ungleich schwerer und gefahrvoller war als im gewöhnlichen Heere wurden die dafür bestimmten Männer aus dem gesamten Volke und zwar zu gleichen Teilen aus jedem Stamme ausgehoben, um die besondere Gefahr möglichst gleichmässig zu verteilen; vgl. zu 32, 30. Zu bemerken ist noch, dass חלוץ als Subst. in diesem Sinne ein sehr später Ausdruck ist. In der ältern Sprache wird der Vortrab anders bezeichnet; vgl. zu Micha 2, 13. Ueber die Zahl zwölftausend bei einer besondern Heeresabteilung vgl. Ri. 21, 10 und 2 Sam. 17, 1. Später kommt diese Anzahl auch bei Vorkämpfern eines feindlichen Heeres vor; vgl. Ps. 60, 2.

6. Streiche das zweite vollends überflüssige אתם. Der Ausdruck entstand aus einer ursprünglichen Variante zu ואת, die dafür וְאִתָּם las. Letzteres ist auch herzustellen. Sonach bilden die Worte ואתם פינחס וגו׳ einen Umstandssatz. Was הכהן betrifft, so kann dieser Ausdruck nicht den Elasar als Aharoniden schlechthin bezeichnen wollen, weil es dann, wie oben 25, 7. 11 בן אלעזר בן אהרן הכהן heissen würde. הכהן ist mit dem folgenden Worte zu einem Begriffe zu verbinden, und הכהן לצבא, worin ל wie in החלוץ לצבא 1 Chr. 12, 23 den Genitiv umschreibt, ist Bezeichnung für Feldpriester. Auch in der Mischna ist im allgemeinen von einem Feldpriester die Rede, der dort משוח מלחמה heisst, vgl. Sota 8, 1 und so wird Midrasch rabba Lev. Par. 20 auch Pinehas genannt. Diese Fassung überhebt uns der Notwendigkeit, das zweite לצבא zu streichen, wie die meisten Erklärer es tun. וחצצרת התרועה scheint mir eine Glosse zu וכלי הקדש. Sonst leuchtet nicht ein, was mit letzterem Ausdruck gemeint ist.

7. Nach einer frühern Bemerkung kann הרג nur die Tötung eines wehrlosen Menschen ausdrücken. Auch hier ist von der Niedermachung der nach gewonnener Schlacht entwaffneten Feinde die Rede. Nur so erklärt sich כל זכר, was sonst, da Weiber in der Schlacht nicht kämpfen, nicht recht klar wäre.

9. Unmittelbar nach מקניהם ist ein Verbum, etwa לקחו oder נתנו irrtümlich ausgefallen, denn בזזו kann sich unmöglich auf das Ganze beziehen. Dieses letztere Verbum, dessen Gebrauch auf die nicht abgelieferte Beute sich beschränkt, vgl. zu V. 12, kann sich nur auf כל חילם, nicht auf alles zuvor Genannte beziehen. Sonst würde es unerklärlich sein, woher bei dieser Gelegenheit die Beute kam, die nach V. 27 unter das gesamte Volk verteilt wurde; vgl. die Bemerkungen zu V. 12 und 32.

10. Wenn der hier beschriebene Sieg wirklich über die Midjaniter war, ist es unbegreiflich, warum die Israeliten die Wohnsitze der Besiegten, die sie fast ganz vernichtet hatten, sich nicht aneigneten. Wenn dagegen, wie zu 25, 18 vermutet wurde, dieser Krieg eigentlich gegen die Moabiter war, erklärt sich die Unterlassung der Sieger, vom Gebiete der Besiegten Besitz zu ergreifen, aus Deut. 2, 9.

12. שבי und מלקח werden nur von lebenden Wesen gebraucht, ersteres von Menschen, letzteres vom Vieh, שלל dagegen nur von Sachen. Ferner bezeichnen מלקח und שלל Beute, die von den Kriegern abgeliefert und vom Feldherrn unter alles Volk verteilt wird, während die Beute, die jeder Krieger bei der Plünderung

für sich behält, בַּז oder בִּזָּה heisst. Derselbe Unterschied wie zwischen שלל und בז existiert, wenigstens in der klassischen Sprache, auch zwischen den Verben, von denen diese Nomina abgeleitet sind; vgl. zu V. 9. מלקוח ist ein äusserst seltner Ausdruck und kommt ausser in diesem Abschnitt nur noch Jes. 49, 24. 25 vor.

15. Für הַחַיִּיתֶם ist ohne Zweifel הַחֲיִיתֶם als Hiph. ohne He interrog. zu lesen und V. 18 החיו zu vergleichen. Eine Frage verträgt sich hier nicht recht mit ויקצף משה im vorhergehenden Verse. Die Nennung einer Tatsache, die den Zorn hervorrief, passt dazu ungleich besser.

16. Dass מסר kein hebräischer Ausdruck ist, wurde schon oben zu V. 5 bemerkt. In diesem Zusammenhang würde das Verbum auch im Aramäischen, dem es angehört, nicht passen. Alle Neuern lesen dafür למעל. Dieses passt wohl zu מעל sehr gut, liegt aber graphisch dem Textworte zu fern. Ich vermute, dass der Text ursprünglich las לָסוּר מֵעַל יהוה. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Ri. 16, 19. 20. 1 Sam. 16, 23 und besonders Jer. 32, 40. Ez. 6, 9.

17. Da an eine Feststellung der Tatsache durch ärztliche Untersuchung schon wegen der grossen Anzahl der Fälle nicht zu denken ist, so kann durch den Ausdruck אשה ידעת איש hier und überall, wo eine Menge Weiber in Betracht kommen, nur ein verheiratetes Weib bezeichnet werden. Danach setzt hier der Befehl voraus, dass an der Kleidung des Weibes zu erkennen war, ob sie verheiratet war oder nicht; vgl. zu Ruth 2. 5. Nach rabbinischer Erklärung heisst ידעת איש an dieser Stelle nur geschlechtlich reif, vgl. Sifrê, was aber kaum richtig ist. Dagegen macht Rabbi Jschmael daselbst über einen andern Punkt eine sehr treffende Bemerkung. Der genannte Rabbi meint nämlich, הרגו sei hier am Schlusse des Verses wiederholt, um der an sich möglichen, aber hier nicht beabsichtigten Verbindung von וכל אשה ידעת איש mit וכל הטף in V. 18 vorzubeugen. Diese Massregel war nötig in einer Schrift, wo es ursprünglich weder Vers- noch Satzabteilung gab.

19. ושביכם kann keineswegs richtig sein, denn es ist nicht denkbar, dass man die gefangenen Heiden mit dem heiligen Reinigungswasser besprengte. Wenn man in Betracht zieht, dass hier die Heerführer angeredet sind, empfiehlt sich für das fragliche Wort ואנשיכם = und euere Mannschaft.

20. Für das an dieser Stelle unmögliche תתחטאו drücken LXX תְּחַטְּאוּ aus, was Onkelos auch im vorhergehenden Verse tut. Hier

scheint mir jedoch יתחטאו besser zu sein. Bei letzterer Lesart wäre וכל בגד וגו׳ Subjekt des Verbums.

21. Nach rabbinischer Erklärung wird Moses, der in seiner Aufregung über die Verschonung der midjanitischen Weiber die vorhergehende Gesetzesbestimmung nicht richtig vorgetragen hatte, hier von Eleasar korrigiert; vgl. Sifrê. Nach dem samaritanischen Texte aber liegt ein Befehl Moses an Eleasar vor, die folgende Gesetzesbestimmung dem Heere mitzuteilen. Das Ganze wird wohl ein späterer Einsatz sein. Im zweiten Halbvers ist חקת, das durch Dittographie aus זאת entstand, zu streichen. זאת התורה ist eine häufige Verbindung, vgl. 19, 14. Lev. 7, 37. 14, 54; dagegen findet sich חקת התורה nur noch oben 19, 2, wo es wahrscheinlich wie hier auf einem Schreibfehler beruht; sieh zu letzterer Stelle.

22. Die verschiedenen Metalle werden hier nach ihrem Werte in absteigender Ordnung aufgeführt.

26. Ueber שא את ראש sieh die Bemerkung zu Ex. 30, 12. Hier ist der Ausdruck gebraucht von der Aufnahme der Hauptbeute, die von den Kriegern abgeliefert wurde, zum Unterschiede von dem, was sie ein jeder für sich behielten; vgl. zu V. 32. Diese Hauptbeute bestand nur aus lebenden Wesen. Das geplünderte Gold und Silber, das oben V. 9 durch חיל bezeichnet wurde, kam bei dieser Gelegenheit gar nicht zur Verteilung; davon behielt jeder Krieger, was er erwischt hatte, für sich; vgl. V. 50 und 53.

27. היצאים לצבא ist epexegetisch zu תפשי מלחמה und vielleicht nur eine Glosse dazu.

28. Das nur in diesem Abschnitt vorkommende מכס heisst nicht Abgabe schlechthin, sondern hat ungefähr dieselbe Bedeutung wie in der Mischna. Dort heisst das Wort Zoll, hier bezeichnet es eine Abgabe oder Steuer, die mit dem Umfang des zu Versteuernden proportional ist; vgl. zu Ex. 12, 4. Für נפש, wobei das vorangehende אחד, vom Genus abgesehen, seiner Stellung nach ungrammatisch wäre, ist תֶּפֶשׁ zu lesen und V. 30 das form- und sinnverwandte אֲחֻזָּה zu vergleichen.

29. Für ממחציתם lies nach V. 36 und 43 מִמַּחֲצִיתָם und vergleiche zu ersterer Stelle.

30. Auch hier ist וּמִמַּחֲצִת zu lesen und die vorhergehende Bemerkung zu vergleichen.

32. יתר הבז ist = nach Abzug dessen, was die Kriegsleute jeder für sich geplündert und nicht abgeliefert hatten; vgl. zu V. 9. 12 und 26. Das setzt voraus, dass manche der Kriegsleute

vom erbeuteten Vieh einiges geschlachtet und verzehrt, anderes sich als Lasttiere angeeignet hatten. Hie und da mag auch ein Krieger ein hübsches halbwüchsiges Mädchen für sich behalten haben; vgl. Deut. 21, 11.

36. Der Ausdruck מחצה spielt eine Rolle im Apparat der Quellenanalyse. Aus diesem Ausdruck schliesst man, dass uns in diesem Abschnitt kein ursprüngliches P-Stück vorliegt, weil P מחצה sonst nirgends gebraucht. Als ob der Arme eine Gelegenheit gehabt, dieses Nomen zu gebrauchen, und sie nicht ausgenutzt hätte! In unserem Stücke aber ist der Gebrauch von מחצה keineswegs Sache der Wahl. Denn von all den Substantiven, welche die Hälfte bezeichnen, ist מחצה das einzige, dessen Anwendung der Sprachgebrauch hier gestattet. Wie sich חצי, מחצית und חצות der Bedeutung nach zu einander verhalten, geht zur Genüge aus frühern Bemerkungen hervor. מחצה aber unterscheidet sich von all seinen Synonymen dadurch, dass es nie mit dem Gen. part., sondern stets mit dem Gen. object. verbunden wird. So würde z. B. מחצית בני ישראל nur die Hälfte von den Israeliten heissen, dagegen bedeutet מֶחֱצַת בני ישראל die den Israeliten zu Teil gewordene Hälfte. Die Massora punktiert in ihrer Unwissenheit und mit der ihr eigenen Servilität V. 30 und 47, im Unterschied von V. 43, מֶחֱצַת lediglich weil dem Nomen an diesen beiden Stellen wie in V. 29 und 42, wo sich ein Jod in die Form eingeschlichen hat, dieselbe Präposition vorgeschlagen ist. Das einzig Richtige aber ist in unserem Stücke überall die entsprechende Form von מחצה.

41. תרומת יהוה ist im Genitiv der Apposition zu מכס. Zu beachten ist, dass, wie immer, auch hier nur die Abgabe an den Priester תרומת יהוה genannt wird; vgl. V. 28 והרמת מכס ליהוה gegen die abweichende Ausdrucksweise V. 30 und sieh zu V. 47.

42. Für וממחצית ist וּמִמֶּחֱצַת zu lesen und das zu V. 36 Gesagte zu vergleichen. Das Ganze aber bildet keinen vollständigen Satz für sich, sondern ist adverbielle Bestimmung, die V. 47 wiederaufgenommen wird. Alles dazwischen ist Parenthese.

47. Auch an dieser Stelle ist מִמֶּחֱצַת zu lesen und ausserdem zu beachten, wie hier in gleicher Weise wie V. 30 die Prozedur umschrieben ist, um die Ausdrücke מכס ליהוה oder מכס תרומת יהוה als Bezeichnung der Abgabe an die Leviten zu vermeiden; vgl. zu 18, 21.

48. Für הסקרים sprich הפקדים als Substantiv und vgl. zur defektiven Schreibart Gen. 41, 34 und Jer. 29, 26. Das Partizip

pass. von פקד wird nie im Sinne von Beamter oder Befehlshaber gebraucht; sieh zu 26, 9.

49. Ueber נשאו את ראש vgl. zu Ex. 30, 12. Hier ist der Ausdruck gebraucht von der Musterung der Abteilung des Heeres, welche, wie zu V. 3 dargetan worden, die Elite der gesamten Armee bildete. Der Relativsatz bezieht sich auf המלחמה, nicht auf אנשי, worauf בידנו nicht passt. המלחמה אשר בידנו ist = der unter unserer Führung gemachte Kriegszug.

50. Vor diesem Sühnopfer statt des erwarteten Te Deum stehen die Erklärer wie die Ochsen am Berge. Die einen glauben, dass es nach V. 14—16 ein Opfer war zur Sühne der durch unvollständige Ausrottung der Feinde begangenen Sünde (Rosenm. Knobel). Nach anderen wäre es ein Opfer zur Anerkennung, dass sie solche gnädige Bewahrung nicht verdient hätten (Keil). Wiederum andere denken, die Heerführer hätten nach Ex. 30, 12 ff. mit ihrem Sühnopfer bezweckt, sich (auch gegenüber der mit einer Musterung verbundenen Gefahr) der im Heiligtum verbürgten schützenden Gnade Gottes zu versichern (Dillm.). Holzinger endlich erledigt die Sache par force, indem er sagt, „das gewiss althergebrachte Dankopfer der Heerführer wird hier seines ursprünglichen Charakters beraubt und in der gezwungensten Weise zur Sühngabe umgeprägt". Der Kürze halber muss die Widerlegung der oben angeführten Ansichten im Einzelnen wegbleiben. An zweierlei, das die genannten Erklärungen teils gar nicht in Betracht ziehen, teils nicht genügend berücksichtigen, muss jedoch erinnert werden: nämlich dass das in Rede stehende Sühnopfer kein blutiges ist, und dass das als Gabe an JHVH dargebrachte Gold nach V. 54 keine praktische Verwendung fand, sondern im Heiligtum niedergelegt wurde, wo es die Israeliten bei JHVH in gnädige Erinnerung bringen sollte. Es gehört nun nicht viel Scharfsinn dazu, um hier nach diesen beiden vom Verfasser gegebenen Winken Skrupel über Blutvergiessen und den Wunsch, dass solche Skrupel allgemein werden mögen, zwischen den Zeilen herauszulesen. Da solche Skrupel aber zu dem Befehle Moses in V. 17 nicht passen, so muss bei V. 48 eine andere Quelle einsetzen. Die genaue Ermittelung dieser Quelle überlasse ich den Männern der Quellenkritik, die bei J, E, P und D daheim sind. Für mich steht nur so viel fest, dass das Unglaubliche eines so vollkommenen Sieges ohne Verlust eines einzigen Mannes auf seiten der Sieger in der Darstellung ein Zug ist, der unverkennbar zeigt, dass dieselbe einen

besonderen wichtigen Zweck hat. Ich verweise hier auf die Ausführung zu Gen. 33, 17. Denn ich glaube, dass der hier vorliegende kurze Nachtrag einen ähnlichen Zweck hat wie jener Passus, insofern als auch hier wie dort ein Protest halb versteckt ist.

Hier wird protestiert gegen eine Grausamkeit wie das von Moses angeordnete Blutbad. Denn obgleich die Volksvorstellungen über JHVH wohl überall dieselben gewesen sein mögen, muss es unter den Gebildeten und Gelehrten selbst eines und desselben Zeitalters, geschweige denn zu verschiedenen Zeiten, über Charakter und Eigenschaften JHVHs verschiedene Ansichten gegeben haben. Während nun nach der einen Ansicht Moses grausamer Befehl im Geiste JHVHs war, muss es eine andere Ansicht gegeben haben, die eine solche Grausamkeit selbst gegen Feinde mit JHVHs sonstigem Abscheu vor Blutvergiessen unverträglich fand. Diese letztere Ansicht ist in dem uns hier vorliegenden Nachtrag vertreten. Nicht jedoch dass der Passus so aus der Urquelle floss, wie er hier lautet. Er ist zugestutzt und dem speziellen Zweck des Bearbeiters angepasst worden. Und da kommt hauptsächlich der bereits oben erwähnte Punkt in Betracht, nämlich der vollkommene Sieg ohne Verlust eines einzigen Mannes auf seiten der Sieger. Das Töten in der Schlacht ist nicht Mord, weil auf beiden Seiten Blut fliesst und sich so die beiderseitige Tat gleichsam hebt oder gegenseitig sühnt. Aber man denke sich einen Fall, wo ein Volk ein anderes in einer Schlacht fast völlig vernichtet, ohne selbst auch nur einen einzigen Mann zu verlieren — das wäre nichts anderes als Mord, himmelschreiender Massenmord! Einen solchen erdichteten Fall führt unsere Notiz vor als Resultat der Schlacht, von der am Eingang unseres Abschnitts die Rede war, und lässt die Heerführer Skrupel über ihr blutiges Werk empfinden und zur Sühne dafür JHVH ein unblutiges Opfer darbringen. Dieses dargebrachte Opfer — selbstredend mit passender Ueberschrift versehen — wird im Heiligtum niedergelegt, wo dessen Anblick jeden Beschauer zur Milde selbst gegen wehrlose Feinde ermahnen muss. Einen geschicktern und kräftigern Protest gegen die Ansicht, die in dem Vorherg. Befehle Moses, viele Tausende von wehrlosen Weibern und Knaben hinzuschlachten, sich ausspricht, kann man sich gar nicht denken. Ein ähnlicher, wenn auch der Natur der Sache gemäss anders gehaltener Protest gegen eine missbilligte Ansicht über die Handlungsweise JHVHs wird zu Jes. 61, 7 und 8 nachgewiesen werden. Dass man beim Anlegen der

letzten Hand an den Pentateuch diese Notiz mit ihrem kaum verkennbaren Zwecke neben dem Passus, gegen den sie gerichtet ist, stehen liess, kann nicht Wunder nehmen. Das ist echt jüdische Art und Weise. So wird auch im Talmud, wo die wunderbarsten Dinge für die Tage des zu erwartenden Messias vorausgesagt sind, auch die Ansicht eines Rabbi vorgetragen, wonach Israel keinen Messias zu erwarten hat; vgl. Synhedrin 99 a und sieh zu Deut. 11, 8.

Die Spezifizierung der dargebrachten Geräte ist ungefähr wie Ex. 35, 22. Ihr Zweck ist in beiden Fällen ganz derselbe; vgl. die folg. Bemerkung.

51 כלי מעשה bezeichnet nicht Kleinodien, wie der Ausdruck in der Uebersetzung von Kautzsch wiedergegeben ist, auch nicht Kunstgeräte (Dillm.) oder kunstvoll gearbeitete Gegenstände (Baentsch). Der Ausdruck bedeutet etwas ganz anderes. עשה heisst machen, schaffen und שחת zerstören. Darum ist כלי מעשה eigentlich Gegensatz zu כלי משחית, vgl. zu Jes. 54, 16. Hier ist die Bedeutung jedoch etwas abgeschwächt, sodass der Ausdruck nur Geräte bezeichnet, die nicht כלי משחית sind. כל ist nicht mit Bezug auf die Beschaffenheit, sondern mit Bezug auf die Gesamtheit der im vorherg. Verse genannten Geräte zu verstehen. כל כלי מעשה heisst danach: lauter harmlose Dinge. Was durch diesen Ausdruck ausgeschlossen werden soll, sind Kriegsgeräte, etwa Schwerter und Dolche mit goldenem Griffe. Diese Eigenschaft der dargebrachten Geräte wird hier am Schlusse hervorgehoben, weil die goldenen Sachen im Heiligtum niedergelegt werden und Israel bei JHVH in gnädige Erinnerung bringen sollen, denn dafür hätten sich Kriegsgeräte durchaus nicht geeignet. Auch Ex. 35, 22 findet sich unter den als Beisteuer zur Herstellung der Stiftshütte und ihrer Geräte dargebrachten Sachen kein Kriegsgerät. Denn JHVH ist nicht nur Blutvergiessen ein Abscheu, sondern er hasst auch den blossen Anblick der Mordwaffe; vgl. Ex. 20, 25 und sieh zu 1 Sam. 21, 10.

53. Der Sinn ist hier der. Die gemeinen, rauhen Krieger teilten nicht die zarten Skrupel der gebildeten, feinfühlenden Heerführer, machten sich aus dem unter den Feinden angerichteten Blutbad, das durch keinen Verlust auf ihrer Seite gebüsst wurde, durchaus kein Gewissen und behielten daher alles, was sie geplündert hatten, für sich, ohne davon JHVH ein Sühnopfer darzubringen. Diese Schlussbemerkung gehört noch zum Zwecke des protestierenden Nachtrags, mit dem unser Abschnitt zu Ende kommt.

Kurz und bündig, wie diese Bemerkung ist, stützt sie kräftig den oben dargetanen Protest, denn sie besagt in wenigen Worten: nur rauhe, fühllose Menschen machen sich kein Gewissen daraus, wie sie Blut vergiessen.

XXXII.

1. Die Ungeschicktheit des Satzgefüges mit ומקנה רב an der Spitze des ersten Satzes, besonders aber die Nennung der בני ראובן vor den בני גד, während sonst in diesem ganzen Stücke die Aufeinanderfolge dieser beiden Ausdrücke umgekehrt ist, vgl. V. 2. 6. 25. 29. 31. 33. 34. 37, legt die Vermutung nahe, dass diese Einleitung nicht ursprünglich ist. Die Erzählung fing ursprünglich mit V. 2 an, ohne jegliche Einleitung; vgl. 27, 1. מקום מקנה ist = eine Landschaft, die sich für Viehzucht eignet. Vgl. zu 35, 25.

5. Mit אל תעברנו את הירדן wollten die Redenden sagen, siedle uns nicht an jenseits des Jordans; sieh die folg. Bemerkung.

6. Aus dieser Frage Moses und aus seiner Mahnrede, die darauf folgt, geht hervor, dass Moses den letzten Satz der ihn Anredenden dahin missverstand, als wollten sie, wenn ihnen ihre Bitte gewährt würde, gleich an Ort und Stelle bleiben, und nicht weiter mitziehen, weshalb er ihnen mit seiner Frage ins Wort fiel und sie nicht ausreden liess.

7. Streiche לב hier und V. 9. Hier fehlt das Wörtchen auch in zwei Handschriften bei Kenn. Es entstand hauptsächlich durch Dittographie von ב aus dem Folg. Bei gestrichenem לב heisst der Satz: warum wollt ihr verhindern, dass die Israeliten hinüberziehen in das Land? Was diese Emendation fordert, ist der darauf folg. Vergleich mit dem Falle der Väter; denn die Väter betraten das gelobte Land nicht, weil sie JHVH dazu verdammt hatte, aber nicht weil ihnen der Mut dazu benommen wurde; vgl. 14, 40.

9. Ueber לב sieh die vorherg. Bemerkung. Das zu streichende Wort braucht hier nicht in derselben Weise entstanden zu sein wie dort. Nachdem der Fehler dort einmal entstanden, wurde er hier ohne weiteres hineinkorrigiert.

11. נשבעתי, ohne לתת und mit dem Acc. ist = ich habe feierlich versprochen; vgl. zu Gen. 24, 7. Ueber לא מלאו אחרי sieh zu 14, 24.

13. Für וינעם ist ohne Zweifel zu lesen וַיַּנִּחֵם = und er liess sie. Der Ausdruck ויסף עוד להניחו in V. 15 fordert hier gebieterisch diese Emendation.

15. Piel von שחת, mit ל konstruiert, heisst nicht „ins Verderben stürzen“, sondern bloss „Schaden zufügen“, „schaden“; vgl. den Gebrauch von Pual des sinnverwandten בלע mit ל 2. Sam. 17, 16.

16. Wir haben an einer andern Stelle darauf aufmerksam gemacht, dass im A. T. der Mensch zuerst sein Vieh füttert, ehe er selber isst. Wenn man das erwägt und unsere Stelle mit V. 24 vergleicht, kann man sehen, wie bedeutend die Darstellungskunst des Verfassers ist, der hier das Vieh zuerst, dann die Kinder, dort aber die beiden in umgekehrter Ordnung kommen lässt. Die Bittsteller sind einfache Leute, Söhne ihres Volkes; ihnen kommt in ihrer Fürsorge das Vieh zuerst, dann die Kinder. Der über dem Volke stehende Volksführer dagegen denkt mehr philosophisch als volkstümlich; daher kommt in seiner Rede der Mensch als die Hauptsache zuerst und dann das zu seinem Lebensunterhalt dienende Vieh.

17. Für חשים lies חֲמֻשִׁים = tapfer, im Kampfe ausdauernde Männer; vgl. zu Gen. 41, 34. Der Ausdruck steht als Prädikatsnomen im Acc. עד אשר אם ist keine hebräische Verbindung. Von den letzten zwei Partikeln ist daher eine, gleichviel welche, als Variante zur andern zu streichen. לפני בני ישראל, weil die Redenden sich verpflichten wollen, die πρόμαχοι Israels zu bilden; sieh zu 31, 5.

20. Diesmal hat Mose die Leute richtig verstanden, allein die Erklärer missverstehen ihn und reden wie immer in ähnlicher Verbindung von „kampfgerüstet“, als ob nicht das ganze Volk kampfgerüstet gewesen wäre und es zur besondern Bedingung hätte gemacht werden müssen, dass die Stämme Ruben und Gad es sein sollten. Dann, was heisst das, „im Angesicht JHVHs sich zum Kampf rüsten“? אם תחלצו ist = wenn ihr den חלוץ oder die Schar der Vorkämpfer bilden wollt. Vgl. zu 31, 3 und sieh zu V. 27, 29 und 30. לפני יהוה aber heisst hier wie überhaupt in diesem ganzen Abschnitt in derselben Verbindung „mit der Zustimmung oder auf Anordnung JHVHs; vgl. zu Gen. 17, 18 und 27, 7.

21. Der Sinn des ersten Halbverses ist: und aus euch hergenommen wird jeder für die Mannschaft sich Eignende, die jenseits des Jordans als Vorkämpfer oder spezielle Heeresabteilung Dienst tun soll. Denn dass es sich hier nicht bloss um die Ueberschreitung des Jordans, sondern um Kriegsdienst jenseits des Flusses handelt, sieht man aus עד הורישו וגו׳ als Zeitangabe. Die Ausdrucksweise setzt voraus, dass die betreffenden zwei Stämme nicht allesamt mit dem Heere in den Krieg ziehen, sondern dass ein geringer Teil von

ihnen gleich diesseits bleiben soll, was zum Schutze der zurückgelassenen Weiber und Kinder nötig war. Auch will nicht gesagt sein, dass diejenigen von ihnen, die nicht daheim blieben, alle in dem חלוץ oder der speziellen Heeresabteilung Kriegsdienst tun sollen. Denn diese spezielle Heeresabteilung bestand ganz aus sehr tüchtigen und tapfern Männern, wie sie sämtliche Glieder eines Stammes nicht sein können. Man erhält so ziemlich Klarheit über diese beiden Punkte, wenn man das Ergebnis der letzten Zählung für die in Rede stehenden dritthalb Stämme mit der Angabe Jos. 4, 12 und 13 vergleicht. Nach 26, 7. 18 und 34 zählten die dritthalb Stämme ungefähr 110580 Mann; nach der oben genannten Josuastelle aber bildeten nur etwa 40000 von ihnen den חלוץ. Von den übrigen war also ein gut Teil zum Schutze der Weiber und Kinder diesseits des Jordans geblieben. Manche mögen wohl seitdem gestorben oder im Kriege gefallen sein; die übrigen aber taten gewöhnlichen Kriegsdienst im gesamten Heere.

22. Ueber לפני יהוה sieh zu V. 20. Hier, namentlich im ersten Halbvers, ist die Bedeutung jedoch etwas abgeschwächt, und der Ausdruck heisst nichts mehr als das arab. ان شاء الله und unser „so Gott will“.

23. Den zweiten Halbvers pflegt man zu übersetzen „und sollt die Folgen euerer Versündigung, die euch treffen werden, zu spüren bekommen“. So Baentsch; ähnlich auch bei Kautzsch. Allein dafür müsste es unbedingt וידעתם statt ודעו heissen. Die Konstruktion ist hier ungefähr wie Gen. 1, 4 und חטאתכם אשר תמצא אתכם so viel wie אשר תמצא אתכם חטאתכם. Danach ist der Sinn des Ganzen der: wisset aber, dass euch die Strafe für eure Sünde treffen wird. Im ersten Halbverse ist nur von der Versündigung die Rede; hier aber handelt es sich darum, dass die Schuldigen der Strafe nicht entgehen würden. Die Konstruktion von ידע mit אשר statt כי des Objektsatzes gehört der späteren Sprache an; vgl. Esther 4, 11 und sieh hier zu V. 32.

27. Ueber den Sinn hier sieh die Bemerkung zu V. 21.

29. לפניכם ist nicht vom logischen Subjekt zu verstehen, denn augenblicklich denkt der redende Moses nur an die Kriegsdienste der Bittsteller als Vorkämpfer, nicht an die Eroberung des Landes durch das gesamte Volk. Auch ist die Anrede ja hier nicht an das Volk, sondern an dessen Führer gerichtet, denen allein die Eroberung kaum zugeschrieben werden kann. Der fragliche Ausdruck ist hier im Sinne von Gen. 24, 51 gebraucht und der Sinn des Satzes der:

wenn das Land, erobert, euch zur Verteilung unter das Volk frei steht.

30. Hier muss zur völligen Aufklärung des allgemeinen Missverständnisses dieser Verhandlungen noch einmal auf die Bemerkungen zu V. 5. 6. 31, 3. 5 hingewiesen und manches hinzugefügt werden.

Das Land sollte, nachdem es ganz erobert worden, durch das Los unter das Volk verteilt werden. Aber die genannten dritthalb Stämme — so nach V. 33, obgleich der halbe Stamm Manasse so weit ganz aus dem Spiel gelassen ist — bitten Moses, ihnen ihren Besitz diesseits des Jordans anzuweisen, weil die Landschaft für ihren Viehstand sich besonders eignet. Hätte sie Moses gleich anfangs ganz ausreden lassen, so würde er sich seine lange Mahnrede V. 6—15 haben ersparen können. Aber um uns eben diese Rede mitzuteilen, lässt der Verfasser die Bittsteller am Eingang über einen wichtigen Punkt sich dunkel ausdrücken, worauf Moses, sie missverstehend, ihnen ins Wort fällt und sie mit seiner Mahnrede unterbricht. Wieder zu Worte gekommen, erklären die Bittsteller ihre Bitte dahin, dass sie, der besondern Gunst, die sie sich erbitten, entsprechend, bereit sind, besondern Kriegsdienst zu tun und zwar in der Weise, dass sie das Korps der Vorkämpfer (חלוצים, חלוץ), das sonst wegen seines besonders schweren Dienstes und der damit verbundenen grösseren Gefahr zu gleichen Teilen aus allen Stämmen des Volkes ausgehoben zu werden pflegt, vgl. 31, 3—5, ganz aus ihren Stämmen allein liefern wollen. Damit gibt sich Moses zufrieden und macht Josua, Eleasar und die mitanwesenden Aeltesten auf die nun festgestellten Bedingungen aufmerksam, unter denen den betreffenden Stämmen ihre Bitte gewährt werden soll.

Nur so werden die Worte hier verständlich. Denn nach der herkömmlichen Fassung ist hier von dem Falle die Rede, dass die betreffenden zwei oder dritthalb Stämme nicht „kampfgerüstet" mit dem Volke in den bevorstehenden Eroberungskrieg ziehen wollten, und in diesem Falle sollte ihnen nichts Schlimmeres passieren, als dass sie sich mit Wohnsitzen im Lande Kanaan zufrieden geben müssten? Nicht doch! Warum sollten die Leute, wenn sie nicht mitkämpfen wollten, überhaupt Wohnsitze im eroberten Lande erhalten? Nach obiger Erklärung aber ist der Sinn hier der: wenn die Bittsteller den besondern Kriegsdienst als Korps der Vorkämpfer nicht übernehmen, sondern nur in dem gesamten Heere mitkämpfen wollen, dann wird ihnen die besondere Gunst, die sie sich erbitten,

verweigert, und sie müssen sich darauf gefasst machen, im Lande Kanaan, nicht diesseits des Jordans, ihre Wohnsitze zu erhalten. Denn der Gegensatz zwischen ארץ כנען hier und ארץ הגלעד im vorherg. Verse will verstanden sein. Die entgegengesetzten Eventualitäten sind eigentlich auf der einen Seite die Anweisung von Gilead, auf der andern die Anweisung desjenigen Landstrichs als Wohnsitz, den das Los bestimmen würde. Möglich wäre allerdings gewesen, dass durch einen günstigen Zufall das Los für die zwei oder dritthalb Stämme die Gegend von Gilead bestimmt hätte; im Gegensatz aber wird das für die Bittsteller unerwünschte Ergebnis der Verlosung angenommen.

32. Für das in diesem Zusammenhang unhebräische ואתָּנו ist וְאָתָנוּ von אָתָה = kommen zu lesen und zur Ausdrucksweise V. 19 באה אלינו נחלתנו zu vergleichen. אתה ist sonst poetisch, hier aber rein Aramäismus, denn unsere Erzählung ist sehr späten Ursprungs, vgl. die Schlussbemerkung zu V. 23. Dass das Verbum hier im Genus mit dem Subjekt nicht übereinstimmt, verschlägt, namentlich da ersteres vorangestellt ist, nicht viel. Solcher Beispiele gibt es sehr viele.

35. Für ויגבהה verlangt ein Sprachgesetz, worauf schon früher mehrmals hingewiesen wurde, unbedingt ואת יגבהה.

38. בשמת drücken LXX בְּשָׁמֹתָם aus, was wohl herzustellen ist.

39. Für וילכו בני מכיר bringen LXX וילך בן מכיר zum Ausdruck. Ursprünglich aber las der Text wohl וילך מכיר; vgl. V. 40. 41. 42, an welchen drei Stellen nur je ein Ahnherr der Sippe genannt wird. Danach ist aber auch וילכדה zu sprechen, im Einklang mit ויורש.

41. Für חותיהם ist חותיה zu lesen und das Suff. auf גלעד zu beziehen. Ueber das Genus vgl. V. 40 וילכדה.

XXXIII.

2. Verbinde על פי יהוה nicht mit dem Verbum, wie allgemein geschieht, sondern mit למסעיהם. Der Aufbruch geschah jedesmal auf den Befehl JHVHs, der durch das Abziehen der Wolke angedeutet wurde; vgl. 9, 20. 23. Das Verzeichnis wird, wenn es auch nicht direkt von JHVH angeordnet ist, schon dadurch allein wichtig, dass die darin angegebenen Züge und Stationen durch JHVH bestimmt wurden. מוצאיהם למסעיהם und מסעיהם למוצאיהם bezeichnen offenbar denselben Begriff. Der Verfasser oder der Bearbeiter war nicht sicher, welche Verbindung den Begriff am klarsten ausdrücken

würde; daher der Wechsel der Verbindung. Aus ähnlichem Grunde gebraucht Cicero in De Oratore nicht weniger als sechs verschiedene Bezeichnungen für das, was wir Ideal nennen, und wofür seine Sprache keinen Ausdruck im allgemeinen Gebrauch hatte.

3. לעיני מצרים ist epexegetisch zu ביד רמה. Ueber letztern Ausdruck sieh zu Ex. 14, 8.

4. Was der Text hier bietet, ist der Konstruktion nach unhebräisch. Im Lateinischen ist eine solche regressive Satzverflechtung getsattet, aber nicht in einer semitischen Sprache. Ausserdem kann מקברים aus sachlichem Grunde unmöglich richtig sein. Denn in keinem Volke begräbt man Leute, die kaum ein paar Stunden tot sind. Am allerwenigsten konnte dies im alten Aegypten geschehen, wo die Vorbereitungen zu einem Begräbnis bekanntlich viel Zeit in Anspruch nahmen. Für מקברים ist מַכִּים zu lesen. Das Ganze bildet einen Umstandssatz und ist = während die Aegypter sich erzählten, wie JHVH jeden Erstgeborenen unter ihnen erschlagen und an ihren Göttern Strafgericht geübt hatte. Denn mit der letzten Plage, der Erschlagung der Erstgeborenen, kam auch die Bestrafung der Landesgötter; vgl. Ex. 12, 12. Ueber die Konstruktion von ספר mit את אשר beim Objektssatz vgl. Ex. 10, 2 und Esther 5, 11 b. Nur bei dieser Fassung des ersten Halbverses schliesst sich der zweite gefällig an; sonst hinkt er erbärmlich nach.

7. Ueber וישב, wofür man wohl besser וישָׁבוּ liest, vgl. die Bemerkung zu Ex. 14, 2.

9. Ueber die wahrscheinliche Aussprache von אילם sieh zu Ex. 15, 27.

14. In der Urquelle war hier über Rephidim mehr zu lesen als die kurze Bemerkung über den Wassermangel. Dort folgte darauf ungefähr alles das, was Ex. 17, 2—7 berichtet ist. Unser Bearbeiter aber liess hier jenen Passus weg, weil nach unserem Buche das dort berichtete Ereignis nicht in Rephidim, sondern in der Wüste Zin oder in Kades sich zutrug; vgl. 20, 1—13.

21 קהלתה ist קְהֵלָה mit der den adverbiellen Casus bezeichnenden Endung â. Dieser Casus hängt von der dem Nomen vorgeschlagenen Präposition ab; vgl. zu Gen. 1, 30.

28. Auch hier gilt wahrscheinlich von חשמנה, V. 34 von עברנה und V. 41 von צלמנה das, was V. 21 über קהלתה gesagt ist. Wenn aber â an den fraglichen Substantiven nicht Femininendung ist, dann muss in ihnen selbstverständlich die vorletzte, nicht die letzte Silbe betont werden.

40. Für בבא בני ist בְּנֵי zu lesen und darüber zu 21, 1 zu vergleichen. ישראל steht danach im Gen. subjekt.

46. Die Endung â in דבלתימה hat mit der dem zusammengesetzten Eigennamen vorgeschlagenen Präposition nichts zu tun, sondern bezeichnet den Casus, den wir Genitiv nennen; vgl. Jos. 18, 13 וכתף לוזה Ez. 8, 2 כעין החשמלה und 2 Chr. 14, 9 נֵיא צפתה

48. Ueser ירדן ירחו = der Teil des Jordans, an dem Jericho liegt, vgl. zu 2 Chr. 2, 15.

51. כי in temporeller Bedeutung an der Spitze eines Partizipialsatzes wie hier, 34, 2 und Deut. 18, 9 kommt nur selten vor, und dieser Gebrauch der Partikel scheint mir sehr spät.

54. למשפחתיכם ist = nach eueren Stämmen, nicht Geschlechtern — daher im Folg. רב und מעט im Masc., weil der Verfasser an מטה denkt — und למטות אבתיכם am Schlusse ist nachträgliche Erklärung dazu. Durch das Los wurde also nur der Wohnsitz eines ganzen Stammes bestimmt. Die Verteilung des Landes innerhalb des Stammes an die einzelnen Familien oder Geschlechter wurde der Diskretion der Aeltesten überlassen. Für אל, das sich grammatisch durchaus nicht unterbringen lässt, muss man כל lesen und dies als Subjekt zu יהיה fassen. Das Suff. in לו ist beidemal indef. und der Ausdruck = einem, jemandem.

XXXIV.

2. Streiche das erste כנען, vor dem הארץ mit dem Artikel ungrammatisch wäre. Ueber nacktes הארץ = das verheissene Land vgl. Lev. 19, 23. Im zweiten Halbvers ist natürlich an כנען nichts auszusetzen.

6. Mit וגבול am Schlusse des ersten Halbverses wissen die Erklärer nichts anzufangen. Dasselbe gilt von diesem Ausdruck Deut. 3, 16. 17. Jos. 13, 23. 27. 15, 12. 47. An manchen dieser Stellen wird der Text emendiert und ein haarsträubendes Hebräisch hergestellt, an andern, darunter auch hier, glaubt man ohne Emendation fertig werden zu können, indem man den hebräischen Text auf die Folter spannt. So gibt Kautzsch hier den Satz wieder „und was die Westgrenze anlangt, so soll euch das grosse Meer als solches gelten. Aber in dieser Uebersetzung kommf וגבול entweder gar nicht zum Ausdruck oder wird zum Satze in eine Beziehung gebracht, in die es grammatisch nicht treten kann. Für גבול wie es hier am Schlusse des zweiten Halbverses und an den oben angeführten Stellen gebraucht ist, sind zwei Erklärungen möglich, die

aber beide dasselbe Resultat ergeben. Wie nämlich im Arabischen der Berg جَبَلٌ heisst, so kann גבול die über das Meer sich erhebende Küste oder das über einen Fluss sich erhebende Uferland oder auch das an ein Tal grenzende aufsteigende Land bezeichnen; vgl. Ps. 78, 54, wo גבול in Parallele zu הר nichts anderes als Hochland heissen kann. Die andere Erklärung ist, dass das Ufer eines Flusses und die Küste des Meeres als deren Grenze angesehen und darum durch גבול bezeichnet werden; vgl. Jer. 5, 22. Wie man also den Begriff auch herleiten mag, גבול bedeutet hier Küste. Für וגבול liest man vielleicht besser וגבולו, da Waw wegen der Aehnlichkeit mit dem folg. Buchstaben weggefallen sein mag.

11. Für הרבלה lesen alle Neuern, da רבלה sonst mit dem Artikel nicht vorkommt, nach LXX הַרִבְלָה oder הַרִבֵּלָה. Aber wer sich nicht gezwungen fühlt, in christlicher Pietät den LXX zu folgen, muss es vorziehen, für משפם הרבלה mit anderer Wortabteilung מִשְׁפָּטָה רִבְלָה zu lesen. רבלה ist רִבְלָ mit der Endung â, die den adverbiellen Acc. bezeichnet. Ueber die Ausdrucksweise vgl. 1 Sam. 14, 31 ממכמש אילנה.

17. יִנְחֲלוּ ist hier selbstverständlich ausgeschlossen. Aber auch mit der blossen Aenderung der Aussprache in יַנְחִלוּ, womit sich die Erklärer begnügen, ist der Sache noch nicht ganz abgeholfen. Denn unser Verbum wird in Piel V. 29 und öfter mit doppeltem Acc., aber nie mit ל der Person konstruiert. Aus diesem Grunde muss man hier einen stärkeren Eingriff tun und יִנְחַלֻם für ינחלו לכם lesen.

19. Hier fehlt vor יהודה und V. 21 vor בנימין das im Folgenden vor jedem Stammnamen stehende בני. In letzterem Falle liesse sich wohl annehmen, dass בני wegen derselben folgenden drei Buchstaben irrtümlich ausgefallen sei; hier aber geht dies nicht an. Darum scheint es, dass der Text an diesen beiden Stellen richtig überliefert ist. Die einzig mögliche Erklärung für die beabsichtigte Weglassung von בני bei diesen beiden Stämmen, während das Wörtchen bei keinem der andern fehlt, ist, dass der Verfasser, nach dem Untergang des nördlichen Reiches schreibend, nur zwei Vollstämme kennt, Juda und Benjamin, die er einfach mit Namen nennt, während ihm für die im Lande vereinzelt zurückgebliebenen Individuen jedes der übrigen Stämme nur die Bezeichnung „Söhne dieses oder jenes Stammes“ geläufig ist. Dass der Verfasser so aus der Rolle fällt, verschlägt nicht viel. Wir haben Aehnliches

schon früher gesehen. Es ist sogar ein Wunder, dass solches nicht öfter geschieht.

XXXV.

2. Für ונתנו, welches hier, da das Verbum von צו abhängt, unhebräisch ist, muss man unbedingt וְיִתְּנוּ lesen; vgl. 5, 2. Lev. 24, 2. Jos. 4, 16 und 1 K. 5, 20. Aehnliches gilt auch von jedem Verbum, das vom Imperativ von אמר oder דבר abhängt. Bei solcher Abhängigkeit kann auch da nur das Imperf. stehen und zwar bei der ersten Person nur der Voluntativ; vgl. Ex, 14, 2. 15. 20, 19. 25, 2. 1 K. 2, 17. Anders verhält sich die Sache, wenn das Verbum des Sprechens und Befehlens selbst im Perf. oder Imperf. steht, dann steht das davon abhängige Verbum, wenn es eine zukünftige Handlung ausdrückt, im Perf. consec.; vgl. Ex. 28, 3 und Amos 9, 3 und 4.

3. רכוש drückt niemals Tiere, sondern stets nur andere Habe aus. Aus diesem Grunde bringen LXX hier ולרכשם nicht zum Ausdruck, denn sie hielten das zwischen beiden Tierbezeichnungen stehende Wort für unecht. Gleichwohl ist das fragliche Wort hier ursprünglich. Aber חיתם ist nicht richtig überliefert. חיה im Sinne von „Tier" bezeichnet immer nur das wilde Tier, nie das Haustier, und kann daher nur zu ארץ, יער oder שדה, nicht aber zu einer Person als Besitzer in Beziehung gebracht werden. Für חיתם ist daher ohne Zweifel zu lesen חֵילָם = ihre Habe, wozu das vorherg. ולרכשם sehr gut passt. Auch der ausschliessliche Gebrauch von כל vor dem fraglichen Schlusswort beweist dass dieser Ausdruck einen umfassenderen Begriff wie Habe bezeichnet. In den Städten hatten die Leviten also nur ihre Wohnhäuser; ihre Viehställe, Kammern und Speicher für allerlei Habe lagen ausserhalb der Städte. Die alten Städte waren von so geringem Umfange, dass die Entfernung vom Wohnhause zu den ausserhalb der Stadt befindlichen Wirtschaftsgebäuden nicht bedeutend sein konnte.

4. Für אלף drücken LXX אַלְפִּים aus, wohl um die Angabe hier mit V. 5 auszugleichen, allein dadurch ist die Inkongruenz nicht beseitigt, da man auch so für die Stadt in der Mitte der Trift keinen Raum gewinnt.

5. Hier ist zu beachten, dass jede Seite eines Vierecks durch פאה bezeichnet wird; vgl. Ex. 25, 26 und 37, 13.

6. את dient beidemal zur Hervorhebung des Subjekts — denn את שש ערי וגו׳ ist epexegetisch zu ואת הערים am Anfang des Verses

— während ועליהם וגו׳ das Prädikat bildet, welches seinerseits durch Waw = ف hervorgehoben ist. Das zweite תתנו bezeichnet die Widmung für den Zweck, das dritte aber heisst „ihr sollt hinzufügen.“ Ueber diesen Gebrauch von נתן על vgl. Ps. 69, 28. Danach ist der Sinn des Ganzen wörtlich der: Was aber die Städte anlangt, die ihr den Leviten geben sollt — die sechs Städte, die ihr zu dem Zwecke bestimmen müsst, dass sich dahin flüchte, wer einen Menschen tot geschlagen hat — so sollte ihr zu diesen noch zweiundvierzig Städte hinzufügen.

11. והקריתם pflegt man sich so zu erklären, dass והקריתם לכם eigentlich heisst „und macht sie euch begegnen.“ Diese Fassung ist aber schon deshalb falsch, weil קרה = begegnen in Kal immer nur mit dem Acc. der Person und niemals mit ל konstruiert wird, und es danach hier bei Hiph. אתכם statt לכם heissen müsste. Dazu kommt noch, dass קרה = begegnen nach einer frühern Bemerkung ausschliesslich von bösen oder unliebsamen Begegnissen gebraucht wird, während die Asylstädte für die Gemeinde nichts Unliebsames hatten, sondern im Gegenteil ihr dienlich waren. והקריתם לכם ערים heisst eigentlich wählet Städte, die euch zur Hand sein und gelegen kommen sollen; vgl. zu Deut. 19, 3 und sieh die Schlussbemerkung zu Gen. 24, 12.

13. Auch hier und im folgenden Verse ist תתנו von der Widmung für den Zweck gebraucht; vgl. zu V. 6.

19. פגע mit ב der Person konstruiert, kommt manchmal vor mit Bezug auf die Tötung eines Menschen auf Befehl einer höher gestellten Person; vgl. 1 Sam. 22, 17. 18. 2 Sam. 1, 15. 1 K. 2, 25. 29. Daher scheinen die alten Rabbinen בפגעו בו dahin verstanden zu haben, als sollte damit gesagt sein: in dem ihm — dem Goël — vom Gesetz gegebenen Auftrag, ihn zu töten. Denn Synhedrin 45 b wird aus dem fraglichen Ausdruck der Schluss gezogen, dass, wenn der Ermorderte keinen Goël hat, das Gericht einen Fremden dazu ernennen muss. Diese Fassung ist aber offenbar nicht richtig. Aber ebenso wenig kann בפגעו בו den Sinn haben, den ihm die Neuern geben, und bedeuten „wenn er ihm begegnet.“ Denn das Gesetz kann die Bestrafung des Mörders nicht von einer zufälligen Begegnung abhängen lassen. Ausserdem wäre der Ausdruck danach vollends überflüssig, da es sich von selbst versteht, dass der Goël mit dem Mörder zusammenkommen muss, um ihn zu töten. פגע ב heisst hier schlechtweg absichtlich erschlagen; vgl. Ri. 8, 21. 15, 12. 18, 25. Die Präp. am Infinitiv heisst „für“,

und dessen Suff. bezieht sich auf den Mörder, während das in בו auf den Ermordeten geht; vgl. V. 17 הכהו וימת. Das darauf folgende הוא aber dient zur starken Hervorhebung des Suff. in בו; vgl. 14,32 פגריכם אתם. Hag. 1, 4 לכם אתם und 2 Chr. 35, 21 עליך אתה. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses der: dafür, dass dieser jenen absichtlich erschlagen hat, soll er ihn töten.

21. בפגעו בו hat hier selbstverständlich denselben Sinn wie V. 19. An dieser Stelle ist jedoch הוא, das zum zweitenmal entbehrt werden kann, weggelassen.

22. בלא צדיה scheint so viel zu sein wie: ohne direkt auf ihn zu zielen.

24. Man beachte, dass nach unserem Stücke die Entscheidung zwischen unbeabsichtigtem Totschlag und Mord Sache der Gemeinde ist, wie denn auch sie es ist, die den Angeklagten vor unverdientem Tod durch die Hand des Goël schützen muss; vgl. V. 25. Etwas Aehnliches findet sich aber sonst in keinem Falle.

25. Die Bestimmung, dass die Gemeinde den Betreffenden vor dem Rächer schützen soll, bezieht sich selbstverständlich nur auf den Fall, wo ersterer des beabsichtigten Mordes frei gesprochen wurde. והשיבו אתו וגו׳ kann nach dem jetzigen Textbestand nur heissen, dass die Gemeinde den Totschläger nach der Asylstadt zurückbringen soll, und so wird der Satz auch in der Mischna Makkoth 2, 6 verstanden. Doch kann dies nicht der ursprüngliche Sinn sein, denn im Vorherg. ist nirgends gesagt, dass der Totschläger schon früher in der Asylstadt gewesen und von dort aus irgend einem Grunde, etwa zum Zwecke der Prozessierung hergeholt worden wäre. Unter diesen Umständen kann אשר נס שמה nur eine spätere Zutat sein, die auf Missverständnis des Vorhergehenden beruht. Der Ursprüngliche Sinn des vorherg. Satzes ist aber der: und die Gemeinde soll ihn sicher und pünktlich nach seiner Asylstadt bringen lassen. Auch nach der Mischna war es die Pflicht der Gemeinde, dem Flüchtigen zwei Männer auf den Weg zum Schutze gegen den Rächer mitzugeben; vgl. Makkoth 2, 5. Ueber diese Bedeutung von השיב sieh zu Lev. 26, 26. Wenn man nun den folg. Relativsatz streicht, ist עיר מקלט an dieser Stelle dem Sinne nach verschieden von V. 26. Dort bezeichnet der Ausdruck die Asylstadt, wohin sich der Betreffende geflüchtet hat, hier aber diejenige, welche ihrer Lage nach ihm am bequemsten ist, für ihn am besten passt; vgl. 32, 1 מקום מקנה und sieh zu Deut. 19, 3. Was die Dauer des Aufenthalts in der Asylstadt betrifft, so scheint

es, dass deshalb für dieselbe nicht eine bestimmte Anzahl von Jahren festgesetzt ist, damit nicht die Führung eines Registers über jeden einzelnen Fall nötig wird. Denn die alten Israeliten beschäftigten sich mit dergleichen Aufzeichnungen nicht gern. Dabei mag auch der israelitische Grundsatz „Mass für Mass“ mit im Spiele sein. Dann wäre die Aufhebung der Strafe von einem Zufall abhängig gemacht, weil die Tötung durch einen Zufall geschah. Allenfalls aber ist der Tod des Hohenpriesters hier als etwas gewählt, das wegen seiner Wichtigkeit in kürzester Zeit im Lande allenthalben bekannt werden muss.

27. Ueber den Sinn von אין לו דם sieh zu Ex. 22, 1.

30. Für יצה spricht man wohl besser יֻצָּה als Niph. Das Subjekt ist dann, wie Gen. 4, 18 und öfter, die Handlung selbst.

32. ל in לנוס dient zur Ausprägung des Genitivs. Nach der Analogie von כֹּפֶר נפש Ex. 30, 12 und Pr. 13, 8 heisst כפר לנוס ein Aequivalent für das Fliehen; vgl. Strack. עיר מקלטו ist auch hier wie V. 25 zu verstehen. Denn im zweiten Halbvers ist לשוב, das durch Dittographie aus dem Folg. entstanden, zu streichen, und danach handelt es sich hier um einen Fall, wo der Betreffende sich nach der Asylstadt noch nicht geflüchtet hat. ארץ neben עיר מקלטו bezeichnet das ganze Land mit Ausschluss der Asylstadt; vgl. zu Gen. 3, 2.

XXXVI.

2. Hier sind sich die beiden Halbverse in sofern entgegengesetzt, als man im Resultat der Verlosung das Walten JHVHs erblickte. Wenn daher einem Stamme eine Strecke Landes durchs Los zufiel, so war es JHVHs Wille, dass dieselbe sein Besitz bleibe; und dazu stimmte vorläufig die Entscheidung JHVHs im Falle der Töchter Zelophhads nicht, die der Möglichkeit einer Verminderung des ursprünglichen Besitzes durch Uebergang in die Hände eines anderen Stammes Raum liess; vgl. 3b, wo die Verteilung des Landes durchs Los noch einmal hervorgehoben ist. Im zweiten Halbvers las der Text ursprünglich ואתנו צוה יהוה für וארני צוה ביהוה, sonst würde das Ganze unter Anknüpfung des zweiten Halbverses durch Waw weggelassen sein. Auch ist der Gebrauch von ב beim Passivum zur Bezeichnung des logischen Subjekts kaum hebräisch. ואתנו ist dem vorherg. את ארני entgegengesetzt. Zur Sache vgl. 27, 8, an welchen Befehl JHVHs hier zu denken ist.

3. Aeusserst ungeschickt ist jedenfalls die Ausdrucksweise in לנשים . . . לאחד מבני, wo unbedingt mehr als ein einziges Individuum gemeint sein muss; vgl. das darauf folg. להם. Mindestens muss man לאַחַד sprechen, da אֶחָד zu bestimmt oder nicht genug unbestimmt ist; vgl. zu Gen. 21, 15. Richtig und genau müsste es heissen מבני אַחַד שבטי, vgl. V. 12. Möglich ist, dass der Text ursprünglich לְאַחַד משבטי für לאחד מבני שבטי las. Ueber den zweiten Halbvers sieh zu V. 2.

4. Hier ist die Pointe nicht klar. Ibn Esra fasst ואם wie arab. ولو im Sinne von „selbst wenn", doch lässt sich diese Bedeutung für den hebräischen Ausdruck nicht nachweisen.

8. Auch hier wäre לאַחַד besser. Doch ist לְאָחָד in diesem Zusammenhang nicht so unerträglich wie V. 3.

DEUTERONOMIUM.

I.

1. דברים bezeichnet in dieser Ueberschrift, wie gleich klar werden wird, nicht Worte, sondern Begebenheiten. Gleichwohl steht das darauf bezügliche אשר im Objektaccusativ; vgl. Lev. 23, 44 und sieh die Bemerkung zu Gen. 37, 4. Diese Ueberschrift ist ursprünglich nur für die ersten elf Kapitel unseres Buches gemeint, die eigentlich lauter Erzählung sind und keine Gesetze enthalten. Denn die zehn Gebote gehören notwendig zu der Beschreibung der Offenbarung am Sinai oder Horeb, der wichtigsten der Begebenheiten daselbst.

2. Nach der herkömmlichen Deutung ist der Sinn hier der: elf Tagereisen beträgt die Entfernung von Horeb über den Berg Seir nach Kades-Barnea. So LXX, Sifrî, Raši. Da aber auf der Marschroute Israels Kades-Barnea vor dem Berg Seir lag, fassen die Neuern דרך הר שעיר im Sinne von „auf dem Wege“ oder „in der Richtung nach dem Berge Seir“, während sie die Worte im Uebrigen wie sonst verstehen. Somit ist die obengenante Inkonzinnität allerdings beseitigt, doch bleibt immer noch eine sprachliche Schwierigkeit; denn eine Tagereise ist hebräisch דרך יום oder seltner מהלך יום vgl. Gen. 30, 36. 31, 23. Ex. 3, 18. 5, 3. 8, 23. Num. 10, 33. 33, 8. Jona 3, 3. 4, aber niemals bloss יום. Ausserdem wollen danach der Zweck und der Zusammenhang dieser Bemerkung des Verfassers nicht einleuchten. Tatsächlich aber ist dieser Vers aufs engste mit dem Vorhergehenden verbunden. Doch bildet er nicht einen vollständigen Satz für sich, sondern besteht aus zwei nähern Bestimmungen zu V. 1a. Der erste Halbvers ist nämlich eine Zeitangabe über die Dauer der Rede, und der zweite eine Beschreibung der genannten דברים ihrer Beschaffenheit nach. Demgemäss ist der Sinn des Ganzen im Zusammenhang mit V. 1a wie folgt: das sind die

Begebenheiten, über die Moses zu Israel . . . sprach an elf Tagen, von den Vorgängen am Horeb an, umfassend Alles, das sich zugetragen hatte, während des Zuges nach dem Berge Seir bis Kades-Barnea. Ueber die Ausdrucksweise in der Beschreibung der דברים vgl. die Bemerkung zu Micha 6, 5. In dieser Fassung des vorherg. und dieses Verses passt die Ueberschrift vorzüglich für unser Buch oder vielmehr zu den ersten elf Kapiteln desselben, in denen die Begebenheiten der Vergangenheit von Horeb an bis zur Rebellion Korahs, wenn auch nicht immer in der chronologischen Ordnung, unter Anknüpfung allerlei Betrachtungen vorgeführt werden. — Hinzugefügt muss noch werden, dass der Ausdruck אחד עשר יום schon von Ibn Esra als Zeitangabe zu דִּבֶּר in V. 1a gefasst wird. Doch bringt Ibn Esra diese Zeitbestimmung in Verbindung mit מחרב וגו׳ und gibt dem Ganzen den Sinn „in den elf Tagen, während welcher sie vom Horeb nach Kades-Barnea zogen“, was aber unter anderem schon wegen des Dazwischentretens von דרך הר שעיר falsch ist. — Die Zahl elf ist darum gewählt, weil während zehn eine runde Zahl ist, die geringe Zulage der Bemerkung den Anschein einer genauen Angabe verleiht.

3. Diese zweite Zeitangabe ist mit Bezug auf den Anfang der Reden Moses, nicht von deren Dauer zu verstehen.

5. הואיל משה ist nach einer frühern Bemerknng so viel wie: Moses liess sich herbei. Der Ausdruck ist hier gebraucht, weil der folgende Vortrag — denn תורה heisst in diesem Zusammenhang nichts mehr als religiöser Vortrag — in Moses so manche traurige Erinnerung erweckte. הואיל mit folgendem Perf. ist die ältere Konstruktion, die sich nur noch Hos. 5, 11 findet. — Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass nach meiner Ansicht die Quellen dieses Buches im Allgemeinen wohl älter sind als die der ihm vorangehenden Bücher des Pentateuchs, dass aber seine Bearbeitung bedeutend jünger ist. Die späte Anlegung der letzten Hand zeigt sich an vielen Zügen in der Darstellung, und wir wollen den Leser an ihren Stellen auf sie aufmerksam machen. Die Benutzung älterer Quellen in einer spätern Zeit erklärt sich leicht aus dem Umstand, dass der Verfasser die jüngern bereits ausgenutzt fand.

7. Der Ausdruck הר האמרי kommt nur in unserem Abschnitt vor. An dieser Stelle ist der Ausdruck dem בהר הזה im vorherg. Verse entgegengesetzt, und weiter unter V. 19 und 20 ist er nur wegen hier gebraucht.

9. Es ist schon oben zu V. 5 bemerkt worden, dass dieses Buch in seiner uns vorliegenden Bearbeitung sehr spät ist. Hauptsächlich zeigt sich die späte Hand in der Darstellung des Charakters Moses, die schon mehr jüdisch als hebräisch ist. In den andern Büchern, in denen er eine Rolle spielt, ist Moses ein grosser Volksführer, im Uebrigen aber ein Mensch mit menschlichen Schwächen, der auch einer Sünde fähig ist, wegen deren ihm der Eintritt ins gelobte Land versagt wird; vgl. Num. 27, 14. In den andern Büchern ist Moses äusserst bescheiden, in diesem Buche zeigt er sich in dieser Hinsicht ganz anders. Nach Ex. 18, 14—27 wird die hier V. 12—17 beschriebene Reform auf Anraten Jethros eingeführt, in diesem Buche dagegen kommt Moses selber auf die Idee. Im spätern Bearbeiter der Tradition sträubte sich der jüdische Nationalstolz dagegen, dass ein Mann wie Moses von einem Fremdling sich sollte haben belehren lassen.

11. Auch hier zeigt sich die späte Anlegung der letzten Hand an unser Buch. Denn nach dem unmittelbar vorhergehenden הנכם היום ככוכבי השמים לרב ist der Zweck der Worte hier ungefähr wie beim deutschen „unberufen", welches Leute aus dem Volke nach einer Rede über den erfreulichen und gedeihlichen Zustand einer ihnen lieben Person hinzufügen, um den schädlichen Einfluss neidischer und tückischer Geister abzuwehren, durch den derselbe ins Gegenteil umschlagen könnte. Was der deutsche Volksglaube dem schädlichen Einfluss neidischer Geister zuschreibt, das schreiben die Juden der magischen Wirkung des Blickes aus dem missgünstigen Auge zu. Der Talmud ist von diesem Aberglauben voll und geht darin so weit, dass er aus hundert Krankheitsfällen neunundneunzig der Wirkung des bösen Blickes zuschreibt, vgl. Babli Baba Mez. 107b, aber die hebräische Antike kennt so erwas nicht.

12. וריבכם verstehen die Erklärer — wohl nach Ibn Esra — von den Streitigkeiten der Israeliten unter einander, was aber nicht richtig ist; denn für die Schlichtung von Rechtshändeln unter dem Volke werden hier V. 16 Richter vorausgesetzt. Moses konnte also von dergleichen nicht viel in Anspruch genommen sein. ריבכם ist = euere Unzufriedenheit und fortwährende Klage über euere Lage; vgl. den Gebrauch des Verbums Ex. 17, 2 und Num. 20, 3. 13.

13. Nach Buhl s. v. יהב ist הבו hier Interjektion. Diese Angabe ist aber schon wegen des Plurals falsch, denn als Interjektion steht dieser Imperativ immer nur im Sing. Noch heisst das Wort

in diesem Zusammenhang „bringt“, wie es bei Kautzsch wiedergegeben ist, weil es dann לי statt לכם heissen müsste. יהב פ׳ לו, mit auf das Subjekt bezüglichem Suff., heisst eine Person oder Sache für etwas empfehlen, sie dafür in Vorschlag bringen, sie als seinen Kandidaten, respekt. als seine Wahl nennen. Mit der näheren Bestimmung durch ל mit Suff. will dabei angedeutet sein, dass der Vorschlag eben nichts mehr als ein Vorschlag ist und nur für den Vorschlagenden gilt, d. i. dass er nicht endgiltig ist, sondern der Annahme seitens eines andern bedarf; vgl. Jos. 18, 4. Ri. 20, 7 und 2 Sam. 16, 20. Die Redensart scheint so zu sagen auf parlamentarischem Gebiete entstanden zu sein; darum ist das Verbum darin immer im Imperativ, und aus eben demselben Grunde ist dieser Imperativ erstarrt und stets nur im Plural, selbst wenn eine einzige Person angeredet ist, wie in dem letzgenannten Falle. Danach ist der Sinn des zweiten Halbverses: dass ich ihre Ernennung zu euern Vorgesetzten bestätige. — וידעים verbinden die alten Rabbinnen mit לשבטיכם und fassen die Verbindung im Sinne von „und eueren Stämmen wohl bekante“; vgl. Sifrî Deut. Piska 13. Dass dies aber falsch ist, zeigt V. 15, wo die beiden Wörter von einander weit getrennt sind und das Atnach dazwischen steht. Die neuern nichtjüdischen Erklärer wiederum geben dem fraglichen Worte den Sinn von „angesehene“, den es jedoch nicht haben kann. Der Wahrheit nahe kommen LXX mit ihrem συνετούς, doch ganz richtig ist auch dies nicht, denn אנשים ידעים heisst Männer von Erfahrung. Ueber die Ausdrucksweise vgl. Jes. 53, 3 ידוע חלי und sieh zu Hi. 34. 2 und Eccl. 9, 11. Die Sache ist hier, soweit das Amt der gewählten Männer in Betracht kommt, anders dargestellt als Ex. 18, 21. 22. Dort werden die erwählten Männer zu Richtern ernannt, hier aber gibt es nach V. 16 bereits Richter in Israel, und die Reform besteht nur in der Wahl von vielen Männern als Gehilfen Moses bei der allgemeinen Leitung des Volkes. Darum wird in der Parallelstelle von diesen Kandidaten Ehrlichkeit und Unbestechlichkeit gefordert, hier aber nicht; und eben darum ist dort bei den Männern, die nur Richter sein und mit jedem für sie schwierigen Rechtsfall an Moses sich wenden sollen, von der hier von den behufs der Leitung des Volkes gewählten Männern geforderten Weisheit und Erfahrung nicht die Rede. — Zu bemerken ist noch, dass die Stämme Israels in diesem Buche durchweg שבטים heissen. מטה kommt darin gar nicht vor. Die Verteilung des Gebrauchs von מטה und שבט in dieser speziellen Bedeutung ist

ein zuverlässiger Fingerzeig für die Quellenkritik; doch ist diese mein Geschäft nicht.

17. Mit כי המשפט לאלהים הוא will gesagt sein: die Rechtsprechung ist Gottes Sache, vgl. 2 Chr. 19, 6, darum wird Gott wohl sehen, dass der ihn dabei vertretende Richter nicht zu Schaden kommt, und darum braucht sich der Richter beim Urteil vor niemand zu fürchten.

18. Nach Steuernagel handelt es sich hier um ausführliche Belehrung des ganzen Volkes über das Recht, welche Belehrung den Zweck hat, Streitigkeiten aus Unkenntnis des Rechts nach Möglichkeit auszuschliessen. Als ob solche Streitigkeiten in der Unkenntnis des Rechts ihren Grund hätten! Gemeint ist hier der Unterricht in der Religion. Durch die Reform erhielt Moses viele Gehilfen, die ihm ein gut Teil der allgemeinen Leitung des Volks abnahmen, sodass er sich ausschliesslich dem Vortrag der Religionslehre widmen konnte.

בעת ההוא ist also mehr von den Umständen als von der Zeit zu verstehen, wenn sich der Verfasser überhaupt dabei etwas gedacht hat; denn der fragl. Ausdruck kommt in diesen Abschnitten häufig so vor, dass er fast bedeutungslos scheint; vgl. 2, 34. 3, 4. 8. 12. 21. 23. 4, 14. 9, 20.

19. אשר ראיתם ist = die ihr durchgemacht habt. Aehnlich und nur um eine Schattierung verschieden ist ראה V. 36 gebraucht.

22. Auch in diesem Punkte weicht unsere Darstellung von der Erzählung Num. 13, 1—20 ab. Dort werden die Kundschafter auf JHVHs Befehl abgesandt, vgl. Num. 13, 1. 2 hier, dagegen auf Verlangen des Volkes. Jene Darstellung ist älter und rührt aus einer Zeit her, wo man noch nicht gewöhnt war, sich jedes Tun JHVHs begreiflich zu machen, wo es vielmehr zur Charakteristik eines Gottes gehörte, dass er in seinen Handlungen unbereiflich war. Die Darstellung hier ist viel jünger und den spätern Anschauungen angepasst. Der spätere Bearbeiter konnte unmöglich eine Idee, deren Verwirklichung für sein Volk so fatal endete, von JHVH ausgehen lassen. Nach damaliger Anschauung wäre dies mit dem Charakter JHVHs unverträglich gewesen. Daher diese Abweichung. In ähnlicher Weise wird die fatal endende Volkszählung auf Veranlassung Davids, 2 Sam. 24, 1 auf einen Befehl JHVHs zurückgeführt, 1 Chr. 21, 1 aber als Eingebung des Satans dargestellt.

25. Man beachte, dass nach dieser Darstellung die Kundschafter selber nichts als Gutes über das Land berichten. Nur das rebellische Volk, nicht Moses, legt ihnen abschreckende Rede in den Mund; vgl. V. 28.

27. רגן kann, gleichviel ob das in dem Buche der Sprüche mehrmals vorkommende נרגן Partizip Niph. davon oder ein Substantiv von dem Stamme נרג ist, nur bedeuten verleumden. Das Verbum ist vielleicht mit רגל verwandt. Mäkeln oder murren kann das Verbum nicht heissen. Hier, wo das Verbum Niph. und die Person nicht genannt ist, vor der die Handlung geschieht, ist diese Person das Subjekt selbst. Das Verbum bedeutet hier also „jemanden bei sich selbst verleumden", d. i. seine gute Absicht missdeuten und verdächtigen. Auch im Lat. wird calumnior so gebraucht. Was nun באהליכם anlangt, so ist im Pentateuch oft von dem die Rede, was das Volk oder ein Teil des Volkes am Eingang seiner Zelte tat, vgl. Ex. 33, 8 Num. 11, 10. 16, 27 und sieh zu Num. 25, 6, aber nirgends im A. T. von dessen Tun im Innern seiner Zelte. Dies stimmt zu der Naivität der hebräischen Antike. Denn in der Wirklichkeit kann ein ganzes Volk oder ein bedeutender Teil eines Volkes in seiner Behausung nicht beobachtet oder belauscht werden; darum vermied man es, die Vorgänge innerhalb der Zelte literarisch zur Darstellung zu bringen. Aus diesem Grunde, und weil einerseits nach der massor. Lesart hier eine Ortsangabe vorliegt, die zur Sache nicht im Geringsten beiträgt, andererseits aber das Verbum so ganz absolut nicht gebraucht sein kann, muss man mit Umsetzung des dritten und vierten Buchstaben בֶּאלֹהֵיכֶם für באהליכם lesen. Der Sinn des Satzes ist dann: und ihr verdächtigtet die Absichten eures Gottes *), und dies passt zum Folgenden vortrefflich. Ueber die Konstruktion unseres Verbums mit ב der Person vgl. 2 Sam. 19, 28. רגל ב. Sieh auch zu Ps. 106, 25. Noch glatter wird der Satz, wenn man וַתְּרַגְּנוּ liest.

28. אנה ist hier nicht fragend, sondern relativ; vgl. 1 K. 2, 36. 42, wo diese Partikel in indefin. Sinne gebraucht ist. Danach ist

*) In Midrasch rabba Num. Par. 16 wird der fragliche Satz erklärt durch תרתם גנות ארץ ישראל שקראה חקדוש ברוך הוא ארץ טובה ihr suchtet Fehler an dem Israel verheissenen Lande, welches der Heilige — gebenedeiet sei er! — ein gutes Land genannt hatte. Diese Erklärung spielt zwar sichtlich mit dem Worte תרגנו, es in die Wurzeln תר und גן auflösend, setzt aber ebenso offenbar in allem Ernste die Lesart באלהיכם für das uns vorliegende באהליכם voraus. Dass das biblische Zitat in unsern Ausgaben und Handschriften des Midrasch so lautet, wie es uns hier vorliegt, beweist nichts dagegen; vgl. zu Gen. 21, 16.

der Sinn: Wo wir hinziehen wollen, da, sagen unsere Brüder zu unserem Schrecken, gibt es ein Volk u. s. w. Für ורם lesen LXX und etliche hebr. Handschriften ורב, welche Lesart auch den alten Rabbinen vorlag; vgl. Sifrê zur Stelle.

29. In בני ענקים liegt vielleicht eine Vereinigung zweier Varianten vor, von denen die eine בני ענק und die andere bloss ענקים war. ענקים aber ist nicht Plural von עֲנַק wie die Wörterbücher angeben, sondern steht für עֲנָקִיִּים, ist also verkürzter Pl. von עֲנָקִי, dem Nomen gent. von ענק, und = ילידי הענק Num. 13, 22. 28. Jos. 15, 14. Sieh zu Gen. 15, 19.

31. אשר ראית ist = die du durchgemacht hast; vgl. zu V. 19. Im folg. Relativsatz ist אשר = wo.

32. ובדבר הזה fasst man allgemein im Sinne von „aber trotz alledem"; allein dies wäre ובכל זאת oder ובכל אלה. Der Ausdruck heisst einfach; und in diesem Punkte, d. h. bezüglich der Beschaffenheit des verheissenen Landes; vgl. Raši.

33. Hier las der Text ursprünglich ההלך לפניכם בדרך לַנְחֹתְכֶם; vgl. Ex. 13, 21. Nachdem durch Transposition des zweiten und dritten Buchstaben im Infinitiv aus „führen" „lagern" wurde, kam לתור לכם מקום notwendiger Weise hinzu. Für לַראתכם ist entweder לִראתכם oder nach Sam. לְהַראתכם zu lesen.

36. Ueber מלא אחרי יהוה sieh die Bemerkung zu Num. 14, 24.

37. Nach Num. 20, 12 und 27, 13. 14 hatte Moses selber zu diesem Zorn JHVHs gegen ihn Anlass gegeben, hier aber wird die Schuld dem Volke zugeschoben, weil nach diesem Buche in seiner uns vorliegenden Bearbeitung Moses schon so viel von dem Charakter eines Heiligen hat, als nach jüdisch-religiöser Anschauung ein Mensch besitzen kann. Moses war nach der Vorstellung unseres Bearbeiters keiner so grossen Sünde fähig, wegen deren ihm der Eintritt ins gelobte Land hätte versagt werden können. Darum muss das arme Volk für ihn herhalten. Das Merkwürdigste dabei ist, dass Moses auf Kosten JHVHs zum Heiligen gemacht wird. Denn wenn Moses selber nichts verschuldet hat, ist es ungerecht von JHVH, ihn lediglich für die Schuld des Volkes büssen zu lassen. Gleichwohl handelt Moses nicht wie ein Märtyrer, indem er dem Volke sein Leiden um dessentwillen vorhält.

41. חטאנו ליהוה ist nach der Bemerkung zu Ex. 9, 27 = wir bitten JHVH um Vergebung. אנחנו ist hier dem טפכם und בניכם in V. 39 entgegengesetzt. In ותהינו steckt nach Ibn Esra und den meisten alten jüdischen Erklärern Hiph. eines von הֵן abgeleiteten

Verbums! Aber nicht viel minder borniert ist die moderne Kombination dieses nur hier vorkommenden Verbums mit dem arab. هان, wonach dasselbe „für etwas Leichtes halten" bedeuten soll; denn im Unterschied zu Piel hat Hiph. niemals deklarative Bedeutung. Lies einfach וַתֶּהֱיוּ. Die Korruption entstand hier durch Dittographie des Waw. Der Satz heisst danach: und ihr schicktet euch an, ins Gebirge hinaufzuziehen. Ueber היה c. Inf. mit ל in der Bedeutung „im Begriffe sein, etwas zu tun" vgl. Gen. 15, 12 und sieh zu Hi. 20, 23.

44. בשעיר fehlt in der Parallelstelle Num. 14, 25, weshalb manche Erklärer das Wort auch hier streichen wollen. Allein es ist viel wahrscheinlicher, dass der Abschreiber den im Zusammenhang unverständlichen Ausdruck dort weggelassen als dass er ihn hier selber hinzugefügt hat. Lies nach Jes. 24, 12 בַּשַּׁעַר. Dass שער hier sowohl wie dort nichts anderes als Tor heissen kann, ist klar, aber nicht so klar ist, welche Rolle das Tor in dieser offenbar stehenden Redensart spielt. Möglich, dass „am Tore schlagen" so viel ist wie: dem Vordringen eines Feindes gleich am Anfang ein Ende machen; sieh zur genannten Jesaiastelle.

II.

1. ונסב את הר שעיר könnte höchstens heissen „und wir zogen im Gebirge Seir umher", und dieser Sinn passt hier nicht. Steuernagel fasst den Satz im Sinne von „wir zogen am Gebirge Seir umher", aber diesen Sinn können die Worte nicht haben. Unter diesen Umständen bleibt nichts übrig als der Sinn: wir umgingen den Berg Seir. Dies stimmt mit Num. 20, 18. 21. Edom hatte die Erlaubnis zum Durchzug durch sein Gebiet verweigert, und die Israeliten waren gezwungen, den Berg Seir zu umgehen; vgl. die folgende Bemerkung.

3. An diesen Vers schloss sich ursprünglich V. 8 an. Alles dazwischen ist ein späterer Einzatz, veranlasst durch V. 29, wonach die Israeliten durch das Gebiet Edoms gezogen waren; sieh zu dieser Stelle.

4. אתם עברים בגבול kann natürlich nur heissen ihr passiert durch das Gebiet. Ueber den Grund dieser Abweichung von dem andern Bericht sieh zu V. 3. Im zweiten Halbvers kann ויראו nicht als die dritte Person Imperf. gefasst und auf בני עשו bezogen werden. Denn abgesehen davon, dass Edom nach Num. 20, 18. 21 bei dieser Gelegenheit nichts weniger als Furcht zeigte, müsste es als Fort-

setzung zum vorherg. Partizip וְיָרְאוּ statt וייראו heissen. Auch müsste, wenn hier ein anderes Subjekt einträte, dasselbe ausdrücklich genannt werden. Fasse den Ausdruck als Imperativ und das ihm vorgeschlagene Waw im Sinne des arab. ف. Aber dann ist das folg. מכם unhebräisch, und man muss dafür לכם lesen. Dieses ל gehört zur Konstruktion des Verbums. ירא ל heisst sonst für eine Person fürchten, vgl. Jos. 9, 24. Pr. 31, 21, hier aber, wo das Suff. an der Präposition auf das Subjekt zurückgeht, heisst der Ausdruck „auf seiner Hut sein", „sich in Acht nehmen"; vgl. das gleich darauf folg. ונשמרתם, worauf sich לכם ebenso wie auf den Imperativ bezieht.

5. אל תתגר בם ist so viel wie: ne lacessas eos. Diese Bedeutung hat Hithp. von גרה überall, wo es vorkommt. Sich ereifern oder sich entrüsten, heisst das Verbum niemals. Pr. 28,4, welche Stelle die Wörterbücher für letztere Bedeutung anzuführen pflegen, liegt, wie dort gezeigt werden soll, ein Schreibfehler vor.

6. Ueber תשברו — תשבירו, das Sam. dafür bietet, ist falsch — sieh zu Gen. 42, 1. Hier ist das Verbum gebraucht, weil die Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste, während dessen sie keine eigenen Ernten hatten, gezwungen waren, die Lebensmittel zu kaufen. כרה heisst eigentlich nur mieten, daher sonst ausschliesslich mit Bezug auf Personen gebraucht, die man als Sklaven kauft, oder mit Bezug auf ein Weib, das man sich zeitweillig als Beischläferin anschafft; vgl. Hos. 3, 2. Hi. 6, 27. 40. 30 und sieh zu Hi. 31, 10. Von Esswaren oder irgend etwas anderem, das man kauft, um es zu verbrauchen, kann כרה nicht gebraucht werden. Hier ist jedoch der Gebrauch dieses Verbums mit Bezug auf Wasser insofern gerechtfertigt, als man dabei an das Mieten des Brunnens denkt, in dem das daraus entnommene Wasser gleich ersetzt wird, sodass derselbe nicht verbraucht wird. Das Verbum gehört übrigens der poetischen Sprache an; vgl. zu V. 25. Ueber das Vorkommen solcher poetischen Wörter in der Prosa des Pentateuchs sieh zu Gen. 5, 22.

7. Uns mag es unbegreiflich erscheinen, in welcher Weise der Segen dem Volke während der Wanderungen in der Wüste kam, wo es weder Ackerbau noch Handel trieb und die Viehzucht nach Num. 32, 1 nur bei zwei Stämmen bedeutend war. Der israelitische Verfasser aber konnte sich auch unter solchen Umständen einen Segen JHVHs denken und er zerbrach sich ebensowenig den Kopf über die Art und Weise, wie ein solcher Segen kam, wie der Ver-

fasser von Exodus über die Enormität der Voraussetzung, dass die Israeliten kurz nach ihrem Auszug aus Aegypten und während der Wanderung durch die Wüste im Besitze von wertvollem Bauholz waren, das sie für die Herstellung der Stiftshütte und mancher ihrer Geräte spendeten, auch nur im geringsten nachdachte; vgl. Ex. 25, 5. יָדֶךָ bei blossem Sakeph will die Massora als Plural gefasst wissen; vgl. Lev. 25, 5 נזיריך. Dasselbe gilt auch von 28, 12 und 30, 9. In dieser Verbindung steht יד, wenigstens wo ein Sterblicher in Betracht kommt, ohne Ausnahme im Plural; vgl. die Ausdrücke מעשה ידי אדם 4, 28. 2 K. 19, 18. Ps. 115. 4. 135, 15. 2 Chr. 32, 19; מעשה ידי אמן Ct. 7, 2. מ׳ ידי חרש Deut. 27, 15. Jer. 10, 3. מ׳ ידי יוצר Thr. 4, 2. Sam. hat auch hier ידיך, und eben so drücken LXX den Plural aus. ידע לכתך ist so viel wie: er hat es verstanden mit deinem Zuge zu rechnen, hat gewusst, wie ihm zu begegnen ist. Ueber diese Bedeutung von ידע sieh K. zu Ps. 90, 11. LXX konjizierten דַּע für dieses von ihnen missverstandene ידע.

9. Für בם ist, dem darauf folg. מארצו entsprechend, בו zu lesen. Die Korruption ist unter dem Einfluss des folg. Mem entstanden.

10. Wir modernen denken uns die Zukunft vor uns und die Vergangenheit hinter uns. Der alte Hebräer aber richtete bei dergleichen Zeitbestimmungen den Blick auf den Urbeginn der Zeiten, und von diesem Gesichtspunkt aus sah er die Vergangenheit vor sich und die Zukunft hinter sich. Darum ist לפנים Bezeichnung für die Vergangenheit und לאחור für die Zukunft; vgl. Jes. 41, 23. 42, 23 und sieh zu Pr. 29, 11.

11. Ueber רפאים sieh die Bemerkung zu Gen. 15, 19.

12. Für וישמדום ist וישמדם zu lesen und JHVH als Subjekt dazu zu fassen. Vielleicht ist auch יהוה unmittelbar darauf irrtümlich ausgefallen; vgl. V. 21 und besonders V. 22, wo JHVH ausdrücklich als der Vertilger der Urbewohner des Landes, von dem die Nachkommen Esaus Besitz nahmen, genannt wird. Sam. hat auch hier וישמדם יהוה. Danach bezieht sich der Vergleich im zweiten Halbvers nur auf וישבו תחתם. Vgl. V. 21, 22. Im zweiten Halbvers fällt der Verfasser aus der Rolle, in dem er von der Eroberung Kanaans durch Israel wie von einer vollendeten Tatsache spricht.

13. Für עתה ist nach Sam. und mehreren hebräischen Handschriften ועתה zu lesen.

15. גם ist hier Konzessiv und das Ganze mit Bezug auf die Zeitangabe im vorhergehenden Verse zu verstehen. Der Sinn des

Satzes im Zusammenhang mit jener Zeitangabe ist danach wie folgt: Achtunddreissig Jahre dauerte der Zug, bis das sündige Geschlecht ganz ausgestorben war, und dabei hatte erst JHVH dessen Aussterben beschleunigt; sonst würde der Zug noch länger gedauert haben. Für להמם, das zu מקרב המחנה keineswegs passt, ist לְתָמֵּם zu lesen und dazu V. 16 zu vergleichen.

23. Sprich השמדם und fasse JHVH als Subjekt dazu. Der Vers bildet sonach einen doppelt zusammengesetzten Satz und heisst: Was die Aviter betrifft, die in Gehöften bis nach Gaza hin wohnten, so nahmen die von Kaphtor ausgewanderten Kaphtoriter, nachdem er — JHVH — sie vertilgt hatte, ihre Wohnsitze ein. Denn nach einer sehr alten Tradition hatte JHVH aus einem nicht mehr zu ermittelnden Grunde die Ansiedlung der Kaphtoriter im Lande der Philister gefördert; *) vgl. Amos 9, 7. Nur so gefasst hat unser Vers seine Berechtigung hier, indem er zu den zwei vorhergehenden einen dritten Fall hinzufügt, wo JHVH einem heidnischen Volke zu einem Wohnsitz verhalf. Sonst ist es unbegreiflich, wozu der Verfasser oder vielmehr der Ergänzer — denn ursprünglich konnte man in eine Rede JHVHs kaum einen historischen Exkurs einschalten — diese heterogene Notiz über die Aviter an unserer Stelle bringt.

24. רש fasst man gewöhnlich als Imperativ von ירש, was das Wort aber seiner Form nach nicht sein kann. Man schreibt die Aenderung des regelmässigen רֵשׁ in רַשׁ der Pause zu, allein V. 31 hat das Wort dieselbe Aussprache bei blossen Sakeph, das nicht genug disjunktiv ist, um eine Aenderung des Vokals zu veranlassen. Ausserdem wäre eine solche radikale Aenderung der Aussprache

*) Eine talmudische Autorität aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts legte sich die Sache folgendermassen zurecht. Die Urbewohner Philistäas hatten Israel wegen des Eides, den Abraham nach Gen. 22, 23. 24 dem Abimelech geschworen, nicht bekriegen können. Darum hatte JHVH deren Vernichtung durch die Kaphtoriter begünstigt, damit Israel ihr Land, nachdem es inzwischen in andere Hände übergegangen, erobern könnte, ohne den Eid seines Urahnen zu verletzen; vgl. Chullin 60b. Es ist wohl kaum nötig zu sagen, dass der erwähnte Talmudist hier nicht השמדם sondern השמידם las, gleichwohl bemerke ich, dass es in der angeführten Erklärung heisst: „darum", sagte der Heilige — gebenedeit sei er! — „sollen die Kaphtoriter kommen und den Avitern, den Urbewohnern von Philistäe, das Land abnehmen." Diese Ausdrucksweise ist aber nur dann gerechtfertigt, wenn JHVH nach dem biblischen Texte den Kaphtoritern bei ihrer Eroberung von Philistäa geholfen hatte. Hinzugefügt muss noch werden, dass rabbinische Erklärungen dieser Art nicht ganz aus der Luft gegriffen zu sein pflegen, sondern mindestens zum Teil auf einer Volksüberlieferung beruhen.

wegen der Pause überhaupt beispiellos. Endlich müsste es, wenn der Ausdruck ein Imperativ wäre, וָרֵשׁ heissen. רֵשׁ ist Partzip akt. von ריש, vgl. das arab. راس med. ى von etwas Besitz ergreifen. Ueber die Konstruktion von החל mit dem Part. vgl. Gen. 9, 20, wo dieses Verbum mit einem Substantiv als Prädikatsnomen konstruiert ist. Aehnlich ist die Konstr. 1. Sam. 3, 2, wo ein Adjektiv das Prädikatsnomen bildet.

25. חיל in der Bedeutung „beben" ist ein poetischer Ausdruck und kommt in der gemeinen Prosa nur an dieser Stelle vor, denn 1. Sam. 31, 3 und 1. Chr. 10, 3 liegt, wie dort gezeigt werden soll, eine falsche Punktation vor; vgl. hier oben zu V. 6. An unserer Stelle mag dies Verbum gewählt sein, weil es an אחל anklingt.

28. Ueber den Sinn von אעברה ברגלי sieh die Bemerkung zu Num. 20, 19.

29. Das hier beschriebene freundliche Entgegenkommen stimmt mit Bezug auf die Edomiter nicht mit Num. 20, 20, ist aber so weit die Moabiter in Betracht kommen richtig, obgleich ihre Freundlichkeit Israel zum Verderben gereichte; vgl. Num. 25, 1. 2 und sieh hier weiter unten zu 23, 5. Dass hier der Darstellung des Verhaltens Edoms eine andere Ueberlieferung zu Grunde liegt, ist nicht anzunehmen. Unser Verfasser trägt einfach kein Bedenken, Moses dem Sihon in diplomatischer Weise, aber gegen den wirklichen Sachverhalt, sagen zu lassen, dass ihm zwei andere Völker das gewährt hätten, was er sich von ihm erbittet. Mit Moab allein wäre hier aber nicht genug, denn es müssen zwei Fälle angeführt werden, vgl. die Schlussbemerkung zu Gen. 40, 5, darum muss auch Edom gegen den Tatbestand herhalten. Dass Moses hier skrupellos verfährt, liegt auf der Hand. Denn nach dem vorherg. Befehle JHVHs, Sihon anzugreifen, kann diese friedliche Botschaft Moses nicht aufrichtig gemeint gewesen sein. JHVH hatte zwar nach V. 24 versprochen, den Sihon in die Macht Moses zugeben. Allein Moses, der auch bei einer andern Gelegenheit das Wort JHVHs bezweifelte, vgl. Num. 11, 21 und 22, mochte auch hier bei dem ersten feindlichen Angriff auf das zu erobernde Land daran zweifeln, ob die Israeliten stark genug wären, es mit Sihon als offene Feinde aufzunehmen. Darum wollte Moses unter diesem friedlichem Vorwande unbehindert in des Feindes Land kommen und ihn dann plötzlich angreifen. So nach der ältern Darstellung.

Anders ist die Sache V. 30b und 31 dargestellt. Dort spricht sich eine spätere Vorstellung aus.

30. Sieh die vorherg. Bemerkung. Die ältere Vorstellung, wonach Moses gegen den Sihon verräterisch gehandelt hätte, fand man später anstössig. Darum wird hier vom zweiten Halbvers an die Sache so dargestellt, dass JHVH den Befehl zum Angriff auf Sihon nicht vor, sondern erst nach dessen Weigerung, Israel durch sein Land ziehen zu lassen, gab. Bei der Vereinigung der beiden Darstellungen wollte der Bearbeiter die Vorgänge folgendermassen gefasst wissen. JHVH, der im Voraus wusste, wie Sihon handeln würde, zumal da er selber ihm die Handlungsweise eingeben wollte, gab von vorn herein den Befehl zum Angriff und wiederholte denselben nachher, als Sihon sich hartnäcking gezeigt und Israels Bitte abgeschlagen hatte. ואמץ את לבבו wird allgemein in einer Weise wiedergegeben, wobei dieser Satz dasselbe ausdrückt wie der vorherg. nur in andern Worten. Tatsächlich aber ist der Sinn: und gab ihm den Mut, das heisst, den Mut, Israels Bitte zu verweigern und sich mit ihm in den Kampf einzulassen.

31. החלתי, obgleich es grammatisch תת zum Objekt hat, ist dennoch logisch in umfassenderem Sinne zu verstehen. Was JHVH hier sagen will, ist dies: ich mache den Anfang der allgemeinen Eroberung damit, dass ich dir Sihon und sein Reich preisgebe. Wenn man den fraglichen Ausdruck auf seine grammatische Beziehung beschränkt, hat er keinen rechten Sinn, da die Preisgebung Sihons durch JHVH im Augenblick geschehen ist, weshalb mit Bezug darauf von einem Anfang die Rede nicht sein kann. Ueber רש sieh zu V. 25. LXX, die das Wort an jener Stelle durch einen Infinitiv wiedergeben, bringen es hier gar nicht zum Ausdruck. Doch verschlägt das nicht viel.

32. יהצה ist hier und überall, wo es korrekter Weise vorkommt, nicht Nebenform zu יהץ wie die Wörterbücher angeben, sondern יהיץ mit der den Adverbialcasus bezeichnenden Endung â. Jos. 13, 18 und 1 Chr. 6, 63 sind nicht massgebend; vgl. zu diesen Stellen. Es ist charakteristisch für die Kenntnis des Hebräischen, welche unsere dreibändigen Grammatiken verbreiten, dass man von einem Substantiv יהצה spricht, das im Nominativ den Accent auf der ersten Silbe hätte. So etwas ist im Hebräischen ein Ding der Unmöglichkeit. Bei לילה, dem einzigen Substantiv, das diesen Anschein hat, erklärt sich die Sache aus seiner Etymologie, die aus dem Syr. ܠܠܝܐ und dem arab. Plural ليال zur Genüge hervorgeht.

34. Fasse עיר gegen die Accente als st. absol. und das, was darauf folgt als weiteres Komplement zum Verbum. Ueber מתם sieh zu Gen. 34, 30. Die dort aufgestellte Behauptung wurde zuerst in meinem hebräischen Werke ausgesprochen, und in manchen Besprechungen dieses Werkes wurden dagegen Zweifel laut. Obgleich nun jene Zweifel keinen andern Grund hatten als die Abneigung vor dem Neuen — denn Argumente dagegen hat niemand angeführt — sei hier dennoch wiederum hervorgehoben und betont, dass מתים im A. T. niemals schlechthin Männer heisst, sondern ohne Ausnahme verächtliche, seltener bemitleidende Bezeichnung für Männer ist. Hier, neben נשים und טף und in diesem Zusammenhang, bezeichnet der Ausdruck Greise und kränkliche Männer. Wo der Nebenbegriff des Schwächlichen und Kampfunfähigen nicht in Betracht kommt, heisst es in solcher Verbindung nicht מתים, sondern אנשים; vgl. 31, 12 und Jer. 40, 7. Nur wo es sich um völlige Ausrottung handelt, wie hier und 3,6, wird in dieser Verbinduno מתים gebraucht, um anzudeuten, dass selbst untaugliche Männer, die ebenso wenig wie die Weiber und kleinen Kinder am Kampfe sich beteiligt hatten, niedergemacht wurden.

36. העיר ist identisch mit ערער und bezeichnet einen Teil dieser Stadt. Von Aroer lag also ein Teil dicht am Ufer des Arnon und ein anderer höher im Tale.

37. Für וכל ist nach LXX ككل zu lesen; dagegen bleibt es sich gleich, ob man צוה beibehält oder dafür nach Sam. צונו liest.

III.

2. ועשית לו וגו׳ ist = und verfahre in seinem Falle, wie du es im Falle Sihons getan hast. Dass hier nicht von einem Verfahren gegen die Person Ogs, sondern nur von der Behandlung der Städte seines Reiches die Rede ist, zeigt V. 6.

3. An השאיר ist nichts zu ändern. So lautet diese Formel immer. Und sogar ohne בלתי heisst es 2 K. 3, 25 עד השאיר, das Verbum im Perf., nicht im Infinitiv. Die Massora hat in dergleichen, wo sie nicht schwankt, eine sichere Tradition gehabt.

4. Sprich לקחנו mit Athnach, dann ziehe מאתם selbstverständlich zum Folgenden und beziehe das Suffix trotz seines Genus auf die Städte. מֵאֵת aber ist in partitivem Sinne zu verstehen; vgl. Num. 31, 3. Unter den eingenommenen Städten waren, wie es gleich darauf heisst, sechzig befestigte Plätze, abgesehen von den sehr vielen offenen Landstädten. Als Komplement zu לקחנו wäre wohl nicht

מאת, sondern מיד gewählt, vgl. V. 8. Gen. 48, 22. Num. 21, 26. 2 K. 13, 5. 25. 1 Chr. 18, 1, auch würde das Suff., auf den König allein gehend, im Sing., nicht im Pl. sein. Dieser Gebrauch von מאת scheint aber sehr spät zu sein.

6. Ueber die Konstruktion im zweiten Halbvers und über die Bedeutung von מתם sieh zu 2, 34.

11. ערש ist nicht Sarkophag, wie allgemein angenommen wird, sondern heisst wie gewöhnlich Bett, Bettstelle. Für die angebliche Bedeutung vergleicht Steuernagel משכב und מטה, wohl an Jes. 57, 7 und 2 Sam. 3, 31 denkend; aber dort heisst ersteres Grab und letzteres Bahre, nicht Sarg. Nach der Angabe hier war der ערש benannte Gegenstand als seltenes Schaustück ausgestellt, was Semiten mit einem Sarg kaum getan hätten. Auch der Umstand, dass der Gegenstand in Rabba, der Hauptstadt der Amoniter, also in einem fremden Lande als Trophäe ausgestellt war, macht es mehr als wahrscheinlich, dass ein Bett gemeint ist, denn Gräber werden von Kriegern nicht geplündert. Endlich spricht auch die angegebene Breite des Gegenstandes für die Bedeutung „Bett". Denn nur für ein Bett passt die hier gegebene Proportion zwischen Länge und Breite. Ein Sarg, worin man fest liegt und sich nicht umdreht, ist beinahe viermal so lang als breit. Den Sarg kannten die Hebräer übrigens gar nicht; vgl. zu Gen. 50, 26. אמת איש ist wörtlich Elle, das heisst sechs Handbreiten, eines andern Menschen; vgl. zu Lev. 7, 8. איש ist hier Og entgegengesetzt, nach dessen riesiger Handbreite gemessen das Bett nicht so viele Ellen lang gewesen wäre.

13. Streiche hier das grammatisch nicht unterzubringende כל חבל הארגב, welches durch vertikale Dittographie aus dem folg. Verse enstanden ist. Andere, welche diesen Ausdruck hier beibehalten, ziehen ihn zum Vorhergehenden. Damit ist die grammatische Schwierigkeit wohl gehoben, aber es leuchtet dabei nicht ein, warum nach der umfassenden Angabe über die Eroberung ein einzelner Teil der Landschaft besonders genannt werden sollte.

14. Für אתם, das ohne Beziehung da steht, lies חוּתָם und streiche את הבשן. Letzteres ist hier unmöglich, weil nach Num. 32, 39ff. die Chawwoth Jair in Gilead lagen. הבשן mag aus חוּתָן einer Variante zu חותם entstanden sein.

16. תוך הנחל וגבול ist = den Fluss selbst und das über ihn sich erhebende Uferland; vgl. zu Num. 34, 6. Für וגבול ist vielleicht

וגבולו zu lesen, da Waw wegen des Folgenden irrtümlich ausgefallen sein mag.

17. Ueber והירדן וגבול sieh die vorherg. Bemerkung.

18. Für אתכם ist unbedingt אתם oder besser אֶתְהֶם zu lesen, da die folgende Anrede an die Stämme Ruben und Gad gerichtet ist, nicht an das gesamte Volk. Unter הארץ הזאת ist das Ostjordanland gemeint, und Subjekt zu לרשתה sind die angeredeten Stämme. Ueber חלוצים וגו׳ sieh zu Num. 31, 3 und 32, 30.

19. Nach Num. 32 erhielten die Stämme Ruben und Gad das Ostjordanland als Wohnsitze angewiesen auf ihre dringende Bitte unter Hinweisung auf ihren bedeutenden Viehstand, wofür sich die Gegend besonders eignete, nach längerem Zögern seitens Moses. Hier aber ist die Sache anders dargestellt. Hier weiss Moses Alles, man braucht ihm nichts zu sagen, wess Stammes Viehstand gross ist, und welche Landschaft für solchen Viehstand sich eignet. Darum gibt Moses die in Rede stehende Landschaft den genannten Stämmen aus freien Stücken. Auch das Aequivalent für diesen Vorteil, welches dort von den Bittstellern vorgeschlagen wird, nennt hier Moses selber. Sieh zu 1, 9.

21. אלהיכם ist kaum ursprünglich, da Josua allein angeredet wird. Das Wort fehlt in einem samaritanischen Codex.

22. Hier, wo es sich um JHVHs Kämpfen für das gesamte Volk handelt, ist לכם trotz der soweit singularischen Anrede richtig. Moses sagt לכם, nicht לנו, weil er weiss, dass er den Kampf nicht erleben wird.

24. החלות להראות passt hier durchaus nicht, denn Moses, der die vielen Wunder JHVHs in Aegypten und während der Wanderungen in der Wüste erlebt hatte, konnte jetzt unmöglich sagen, dass JHVH erst nur angefangen hatte, ihm die Grösse seiner Macht zu zeigen. Dann hält auch danach das Argument nicht stich; denn weil JHVH Moses seine grosse Macht gezeigt hatte, braucht er ihm deswegen noch nicht den Eintritt ins gelobte Land zu gestatten. Die grosse Macht JHVHs hatte ja auch das ganze vorhergehende Geschlecht geschaut, das aber dennoch in der Wüste aussterben musste, ohne das verheissene Land zu betreten. Hier muss unbedingt von etwas die Rede sein, das Moses vor dem gesamten Israel voraushatte, nicht von dem, was der Geringste aus dem Volke mit ihm teilte. Für החלות להראות ist daher הוֹאַלְתָּ לְהוֹרוֹת zu lesen. Dann ist der Sinn: es hat dir gefallen, deinen Knecht deine Grösse und deine starke Macht zu lehren, d. i. dich bei deren Kundgebung

seiner als Werkzeug zu bedienen. Das ist eine persönliche Bevorzugung, woraus Moses schliessen konnte, dass ihm der Eintritt ins gelobte Land nicht versagt werden durfte. Ueber הואלת vgl. 1 Sam. 12, 22. 1 Chr. 17, 27, über להורות Ps. 45, 5 und zur Sache hier weiter unten 34, 12.

25. Hier fällt mir ein, dass der Ausdruck „das Land sehen" wie er hier, oben 1, 35. 36. Num. 14, 23 gebraucht ist, nicht richtig erkannt worden zu sein scheint. Ich schliesse dies aus der überall wörtlichen Wiedergabe der hebräischen Wendung. An all diesen Stellen ist nach einem bekannten Gebrauch von ראה das Land sehen so viel wie: dessen Eroberung erleben und sich seines Besitzes erfreuen; vgl. die Bemerkung zu V. 27.

26. Nach Num. 27, 12—17 fügt sich Moses stillschweigend in das Urteil JHVHs, und wenn er wieder spricht, so ist's nicht über sein eigenes Schicksal, sondern zum Wohle der Gemeinde. Hier dagegen denkt Moses bei dieser Gelegenheit an das Volk gar nicht, versucht aber durch eine lange Bitte — denn auf eine solche weist רב לך hin — die aber nicht ganz zum Ausdruck kommt, sein eigenes Missgeschick abzuwenden, bis JHVH ungehalten wird und ihm „genug davon!" zuruft. Auf die Gefahr hin, für einen schlechten Juden gehalten zu werden, muss ich gestehen, dass mir der hebräische Moses ungleich besser gefällt als der jüdische. Jeder Unbefangene muss bei einem Vergleich der beiden Darstellungen den Eindruck erhalten, dass der Moses dieses Buches seinem persönlichen Charakter nach dem ältern Moses das Wasser nicht reichen kann. Vgl. zu 1, 5.

27. Ueber וראה בעיניך sieh zu Num. 20, 19. Der Ausdruck, der dem אראה in V. 25 entgegengesetzt ist, besagt so viel wie: das Land betreten und dich seines Besitzes erfreuen sollst du nicht, aber dessen blosse Ansicht sei dir gestattet.

IV.

1. אנכי מלמד kann nicht heissen ich lehre, denn ein Gesetz lehren, d. i. zu verstehen geben, was das Gesetz ist, kann nach der Ausführung zu Ex. 4, 12 nur durch הורה ausgedrückt werden. Dagegen heisst למד, mit Bezug auf ein Gesetz gebraucht, an dasselbe gewöhnen, zu dessen Beobachtung anhalten. לעשות hängt von מלמד ab; vgl. 18, 9 den Gebrauch von Kal dieses Verbums mit לעשות.

2. In dieser Warnung, die 13, 1 in etwas kürzerer Form sich wiederholt, ist zweierlei befremdend: erstens dass es überhaupt

einer Warnung vor der Hinzufügung zum göttlichen Gesetze bedarf, und zweitens dass an beiden Stellen das Hinzufügen vor dem Weglassen kommt. Die einzige Erklärung dafür ist, dass in dieser Warnung ein Protest liegt gegen die ersten Anfänge des Rabbinismus, der von dem Gesetze JHVHs wohl nur sehr wenig wegdisputierte, aber ungemein viel dazu tat. Die allzustrenge Auffassung des göttlichen Gesetzes, wie sie im Talmud so häufig ist, kommt hier in der Warnung in erster Reihe, weil sie nach dem Verlauf der Geschichte des Judentums für dasselbe von grösserer Gefahr war als die seltenere rabbinische Wegdeutung von mancher seiner Rigorositäten; vgl. Pr. 30, 6. wo der Weise es sogar nur nötig fand, vor der Hinzufügung zum göttlichen Gesetze und nicht auch vor der Weglassung von manchem davon zu warnen.

3. בבעל פעור ist soviel wie בדבר בעל פעור. Es tritt also die Person oder Sache für ihren Fall ein; vgl. zu Lev. 13, 2 und sieh hier oben zu 3, 2.

5. Für לעשות כן ist nach V. 14 לעשותכם mit subjektivem Suff. zu lesen und über die grammatische Beziehung dieses Infinitivs zu למדתי im ersten Halbvers zu V. 1 zu vergleichen. Aus eben diesem למדתי schliesst Steurnagel, dass dieser Passus ursprünglich nach der Gesetzesmitteilung stand. Nicht doch; למדתי drückt keine vergangene Handlung aus. Das Perf. bezeichnet hier, wie öfter, eine Handlung, die zu vollziehen das Subjekt sich bereit erklärt oder anschickt; vgl. Gen. 23, 11 und 13 נתתי.

6. לעיני העמים ist nicht so viel wie: in den Augen der Völker, d. i., nach ihrer Meinung. Aus sprachlichem und sachlichem Grunde kann der Ausdruck dies nicht bedeuten. Denn erstens ist „nach der Ansicht oder Meinung“ stets nur בעיני, nicht לעיני, vgl. zu 25, 3, und zweitens wäre die Beobachtung des Gesetzes, die doch tatsächlich Weisheit und Vernunft ist, danach nur als etwas dargestellt, das für Weisheit und Vernunft gehalten wird, was unmöglich die Absicht des Verfassers sein kann. לעיני העמים kann nur heissen, den Völkern in die Augen fallend, was in den Zusammenhang sehr gut passt. Durch die Beobachtung seiner guten und gerechten Gesetze wird Israel die Aufmerksamkeit der Nationen auf sich ziehen und ihnen das darauf genannte Urteil abzwingen. רק will nach Steuernagel sagen „man kann allenfalls alles an Israel auszusetzen haben, aber dies eine muss man anerkennen“. Aber ist das nicht etwas zu viel Antisemitismus für ein einziges einsilbiges Wörtchen? — רק heisst: es ist nicht anders.

7. בכל קראנו ist = so oft wir rufen; sieh die Bemerkung zu Gen. 30, 41.

13. Da man עשה ברית nicht sagen kann, so kann אשר צוה אתכם לעשות nur so viel sein wie: dem gemäss er euch zu handeln gebot. אשר steht also adverbiell im Acc. und לעשות ist absolut gebraucht.

19. Dass der Ausdruck כל העמים hier Israel ausschliesst, zeigt sowohl der Gebrauch von חלק als auch das nachdrucksvoll an der Spitze stehende ואתכם in V. 20. Wenn aber Israel ausgeschlossen ist, dann kann חלק nicht das Zuteilen der himmlischen Lichtkörper zum Zwecke der Beleuchtung ausdrücken. Aber auch von der Zuteilung der Lichter und Sterne zur göttlichen Anbetung derselben, damit diese Anbetung nachher an den Völkern als Götzendienst bestraft würde, kann hier nicht die Rede sein. Denn eine solche Handlungsweise ist JHVHs und eines Gottes überhaupt unwürdig. Auch kann חָלַק in der Bedeutung „zuteilen" im Unterschied vom Subst. חֵלֶק, welches auch von der himmlischen Strafe des Frevlers vorkommt, nur in gutem Sinne gebraucht werden. Die Anschauung, die sich hier ausspricht, ist wie folgt. Israel soll das ausgewählte Volk werden und es für immer bleiben. Darum dürfen die andern Völker ihm an Gotteserkenntnis nicht gleichkommen. Aus diesem Grunde hat sich JHVH nur Israel unmittelbar geoffenbart; den andern Völkern dagegen offenbart er sich in seinen grössten Schöpfungen, der Sonne dem Mond und den Sternen am Himmel. Der Anblick und die Betrachtung dieser grossen Werke sollen die Heiden, die einer direkten Offenbarung nicht gewürdigt wurden, zur Verehrung und Anbetung ihres Schöpfers führten, ohne ihnen jedoch eine klare Vorstellung über ihn zu geben. Der Gedanke, dass die Betrachtung des Himmels und seiner Gestirne zur Ueberzeugung von der Existenz eines Schöpfers führt, ist auch in den Propheten ausgesprochen; vgl. Jes. 40, 26.

Zu dieser Fassung allein passt ונדחת, welcher Ausdruck nur mit Bezug auf die Anbetung der Gestirne, nicht auch mit Bezug auf die V, 16—18 aufgeführten Abbildungen gebraucht ist. Denn Niph. von נדח heisst unter anderem sich von etwas Reizendem oder Verlockendem hinreissen lassen. Das Verbum ist Ez. 34, 4. 16. von einzelnen Schafen gebraucht, die, vom fernen Anblick schönen Grases angelockt, von der Herde sich trennen und schliesslich verlaufen. Hier drückt das Verbum das Hingerissenwerden vom Grossartigen und Bezaubernden der himmlischen Gestirne, deren Anblick

dem Beschauer eine Bewunderung abzwingt, die leicht in göttliche Verehrung ausarten kann; vgl. Hi. 31, 26. 27.

20. Ueber לעם נחלה sieh die Ausführung zu Ex. 34, 9. Doch ist mir der Ausdruck an dieser Stelle, wo die Unlösbarkeit der Beziehungen zwischen JHVH und Israel nicht in Betracht kommt, sehr verdächtig. Ich vermute, der Text las für נחלה ursprünglich סגלה, was eine einzige Handschrift auch bietet.

21. על דבריכם ist späterer Zusatz, der diese Stelle mit 1, 37 und 3, 26 in Einklang bringen will. Der fragliche Ausdruck gibt sich schon durch den Plural des Nomens bei angehängtem Suff. als nicht ursprünglich zu erkennen. Denn „wegen" oder „hinsichtlich" ist gut klassisch in der Regel על דבר, und על דברי nur unter gewissen Umständen, wie zu Jer. 7, 22 und 14, 1 gezeigt werden soll. (2 K. 22, 13 gehört nicht hierher. Buhl, der s. v. דבר an jener Stelle על דברי als präpositionalen Ausdruck fasst, ist im Irrtum. Ueber die Bedeutung von דברי dort sieh zu jener Stelle). Ein Suff. aber kann על דבר, in diesem Sinne gebraucht, korrekter Weise nicht haben, gleichviel ob das Nomen im Sing oder Pl. ist.

Dieser und der folg. Vers unterbrechen nur scheinbar den Zusammenhang. Die Erinnerung an JHVHs Zorn gegen Moses und an das Verhängnis des Todes diesseits des Jordan über ihn gehören zur Warnung vor Götzendienst, insofern als sie geeignet ist keinen Heroenkultus in Israel aufkommen zu lassen. Gibt es einen grösseren, göttlichern, um sein Volk verdientern Mann als Moses? Doch dieser Moses zieht sich, gleichviel wie, die Ungnade JHVHs zu, und dieser versagt ihm das, was dem Geringsten seines Volkes vergönnt wird. Diese Erwägung genügt vollkommen, jedem Heroenkultus in Israel vorzubeugen.

23. אשר צוך יהוה kann nie und nimmer bedeuten „was dir JHVH verboten hat". Das müsste אשר לא צוך heissen. צוה hat hier seine gewöhnliche Bedeutung, und doch erhält man einen guten Sinn, wenn man כל nicht in distributivem, sondern kollektivem Sinne und gegen die Accente als st. constr. fasst. Danach wird hier gewarnt vor der Vergötterung des Inbegriffs alles dessen, was JHVH Israel geboten hat. Die Warnung vor Götzendienst fing an mit der Abbildung der Tiere, vgl. V. 16—18, ging dann V. 19 zu den Gestirnen und von da, wie wir soeben gezeigt, zum Heroenkultus über. Nun kommt die Klimax, nämlich eine Warnung vor der Vergötterung des Gesetzes. Dass diese letztere Warnung nicht unnötig war, beweist die Geschichte des Rabbinismus. Ein

einziger Ausspruch des Rabba Chajja bar Abba rechtfertigt vollkommen diese Besorgnis unseres Verfassers. Der genannte Rabbi lässt unter Hinweis auf Jer. 16, 11 Gott folgenden Wunsch äussern: o dass sie nur mich verlassen, meine Thora aber beobachtet hätten! Sieh Midrasch rabba zu Thr. Anfang der Pethichta.

26. היום ist so viel wie: im Voraus, eigentlich jetzt schon. Denn für „schon" hat der Hebräer kein Wort. Das spätere כבר heisst nur „längst." In diesem sehr späten Sinne werden wir dem Ausdruck in unserem Buche noch öfter begegnen. תאבדון מעל הארץ bezeichnet nicht den Untergang im Lande, sondern das Verschwinden vom Lande und heisst: „ihr werdet euch einzeln in andere Länder begeben müssen; sieh zu 26, 5.

28. Der hier vorausgesagte Götzendienst wird ein unfreiwilliger und die notwendige Folge des Exils sein. Denn wer im Altertum in einem fremden Lande wohnte, war gezwungen, sich der Religion dieses Landes anzuschliessen; vgl. 1 Sam. 26, 19. Dies gilt, zum Teil wenigstens, auch von dem Lande Israel mit Bezug auf die darin wohnenden Fremden. Sogar nach der Zerstörung des nördlichen Reiches und der Deportierung von dessen Bewohnern, mussten die von dem König von Assyrien dahin verpflanzten Völkerschaften neben ihren eigenen Göttern auch JHVH Verehrung erweisen; vgl. 2 K. 17, 24—31. — Im zweiten Halbvers ist der fünfte Sinn nur scheinbar weggelassen; denn das Gefühl ist neben dem Gesicht durch יראון mitausgedrückt; vgl. Jes. 44, 16 ראיתי אור.

30. Man beachte hier den Gebrauch von אחרית הימים im Sinne von „ferne Zukunft"; vgl. 31, 28 Gen. 49, 1 und Num. 24, 14. Dieselbe Bedeutung hat der Ausdruck auch überall in den Propheten, und die Annahme eschatologischer Vorstellungen im A. T. hat absolut keine Begründung.

31. Nach לא ירפך sollte man ולא יעזבך erwarten; vgl. 31, 6. 8. Jos. 1, 5; die hier vorliegende Verbindung ist beispiellos und auch kaum denkbar. Ich vermute daher, dass der Text ursprünglich הוא ירפאך für לא ירפך las. Danach wäre der Sinn: er wird deine Schäden ausbessern und dich nicht zu Grunde gehen lassen.

32. לימים ist in diesem Zusammenhang rein unmöglich. Der Dichter mag wohl die Zeit reden und Belehrung geben lassen, wie dies ein einziges Mal Hi. 32, 7 geschieht; ein nüchterner prosaischer Schriftsteller aber darf dies nicht tun, und folglich darf er auch die Zeit nicht befragen lassen. Für לימים ist daher ohne den geringsten Zweifel לעמים zu lesen. Die alten Völker befragen ist so

viel wie: sich aus ihrer Geschichte belehren lassen. Dazu passt auch die adverbielle Bestimmung, namentlich die Ortsangabe durch ולמקצה השמים וגו׳ ungleich besser. ל bezeichnet sowohl bei der Zeitangabe als auch bei der Ortsangabe den casus obliquos in dem jede adverbielle Bestimmung gedacht werden muss; vgl. לבר, לברד, לבטח und dgl. mehr. In der Sprache der Mischna können vollständige Sätze, die ihrer Natur nach adverbielle Bestimmungen sind, durch ל als solche bezeichnet werden; vgl. Aboth 2, 3, לכשאפנה wenn ich Musse haben werde, und den häufigen Ausdruck לכשיבא אליהו wenn der Prophet Elias kommen wird. Dasselbe geschieht auch im aram. Dialekt der Gemara; vgl. Sabbath 4a לכי תיכול עלה כורא דמלחא wenn du darüber einen Scheffel Salz verzehrt hast.

34. נסה scheint hier nicht „prüfen" zu heissen, sondern wagen, sich unterstehen. Demgemäss würde auch מסה so viel sein wie Wagnisse.

35. לדעת וגו׳ ist nicht Absichtssatz, sondern der Infinitiv bildet das Objekt zum vorherg. Verbum; vgl. zu Ex. 25, 40. Das Ganze aber ist nicht auf die vorher genannten Wunder in Aegypten zu beziehen, sondern als Uebergang zu der darauf folgenden Rede über die Art der Offenbarung am Sinai zu fassen. An der Art jener sichtbaren Offenbarung JHVHs konnte Israel erkennen, dass er allein Gott ist.

36. Da nach dem zweiten Halbvers das Feuer auf der Erde war und die Worte JHVHs aus dem Feuer gehört wurden, so kann mit קלו im ersten nur der Donner gemeint sein; vgl. Ex. 19, 16. Wenn ליסרך richtig überliefert und nicht vielmehr nach Ex. 20, 20 לנסתך dafür zu lesen ist, bedeutet es: um dir für den Empfang der Lehre die Stimmung zu geben.

37. Für בזרעו אחריו, das zu dem vorherg. אבתיך nicht passt, lesen alle Neuern nach LXX und Sam. בזרעם אחריהם. Allein die Textverderbnis ist hier offenbar grösser und die Lesart der genannten Versionen nichts als wohlfeile Emendation. Für ויבחר בזרעו אחריו las wohl der Text ursprünglich ויפרך בְּזְרוֹעוֹ = und er befreite dich mit seinem Arm; vgl. Ps. 77, 16. Die Korruption begann beim Verbum, worauf dann das Nomen anders gesprochen werden musste, und die geänderte Aussprache hatte den Zusatz von אחריו zur notwendigen Folge.

38. כיום הזה kann nur auf den Tag einer vollendeten Tatsache hinweisen; vgl. zu Gen. 25, 31. Möglich, dass man bei diesem Hinweis an die soweit schon zu Stande gekommene Eroberung der

Landschaften diesseits des Jordans zu denken hat; wahrscheinlicher aber ist es, dass der Verfasser hier wiederum aus der Rolle fällt; vgl. 2, 12b.

39. Der Ausdruck והשבת אל לבבך erklärt sich nach einer frühern Ausführung, wonach שוב das Gelangen an den gehörigen Ort ausdrückt; vgl. Pr. 19, 24, wo Hiph. dieses Verbums von der Hand gebraucht ist, die man mit dem Bissen zum Munde führt.

40. Mit כל הימים am Schlusse wissen die Ausleger nicht wohin und verbinden den Ausdruck mit dem Satze ולמען תאריך ימים וגו׳, den sie übersetzen „und dass du alle Zeit lange lebest in dem Lande.“ Aber abgesehen davon, dass diese Verbindung sprachlich unmöglich ist, handelt dieser Satz nur vom langen Verbleiben im Heimatlande, nicht vom langen Leben überhaupt; vgl. zu 5, 30. כל הימים ist nach einer frühern Bemerkung, wonach die Fortdauer der Folgen einer Handlung der Zeit nach in derselben Weise bestimmt werden kann wie die der Handlung selbst, Zeitangabe zum Relativsatz, und diese Zeitangabe entspricht dem תאריך ימים im vorherg. Satze. Der Sinn des Ganzen ist danach der: und damit du recht lange verbleibst im Lande, das dir JHVH, dein Gott, für immer und ewig geben will. Mit andern Worten, wenn Israel einmal aus seinem Lande vertrieben und ins Exil weggeführt werden sollte, so wird es seine eigene Schuld sein, nicht JHVHs, der ihm dieses Land unter Bedingung des Gehorsams für alle Zeit gegeben hat.

44. Für וזאת las wohl der Text ursprünglihh זאת, welches LXX und zwei hebr. Handschriften auch bieten. Das Ganze von hier an bis zum Schluss des Kapitels bildet die Ueberschrift zu den darauf folgenden Gesetzen. In dieser Gesetzesmitteilung sind zwei Berichte verquickt. Nach dem einen Berichte sind die folgenden Gesetze am Horeb oder gleich nach dem Aufbruch vom Horeb, nach dem andern aber erst im Ostjordenlande mitgeteilt; vgl. zu V. 45. 46 und 5, 3.

45. בצאתם ממצרים kann nur heissen kurz nach ihrem Auszug aus Aegypten, d. i., am Horeb oder nicht lange darauf.

46. Hier ist בצאתם ממצרים, welches zu der Ortsangabe unmittelbar vorher nicht passt, späterer Zusatz, der dem andern Berichte, wonach diese Gesetzesmitteilung gleich nach dem Auszug aus Aegypten stattfand, gerecht werden will.

V.

1. Man beachte hier und auch im Folgenden die Abwechslung von singularischer und pluralischer Anrede. Diese Abwechslung ist die Folge der Verarbeitung zweier verschiedener Berichte; vgl. zu 4, 44. ולמדתם אתם ist = und macht euch mit ihnen vertraut; vgl. zu 4, 1.

3. Die hier ausgesprochene Behauptung setzt voraus, dass Moses die Generation anredet, welche die Offenbarung am Horeb erlebt hatten, nicht die ihr folgende Generation.

4. פנים בפנים ist in Widerspruch mit V. 5 wonach Moses die Worte JHVHs Israel übermittelte; vgl. zu Ex. 33. 11.

5. Nach Ex. 19, 12 war es dem Volke bei Todesstrafe verboten, dem Berge während die Offenbarung vor sich ging nahe zu kommen. Unsere Darstellung dagegen kennt ein solches Verbot nicht. Das Volk bestieg nur den Berg nicht, weil es sich vor dem Feuer fürchtete.

6. Ueber den Sinn von בית עבדים vgl. die Bemerkung zu Ex. 13, 3.

7. Ueber אלהים אחרים sieh die Ausführung zu Ex. 20, 3.

8. Für כל ist nach Sam., LXX und sehr vielen hebräischen Handschriften וכל zu lesen und Ex. 20, 4 zu vergleichen.

9. Ueber die Beschränkung der Heimsuchung der väterlichen Sünden an den Kindern sieh zu Ex. 20, 5.

12. Der erste Halbvers ist = שמור לקדש את יום השבת, denn die Konstruktion ist im Wesentlichen dieselbe wie Gen. 1, 4. Ueber שמר c. Inf. mit ל vgl. zu Num. 23, 12. Für שמור heisst es Ex. 20, 8 זכור. Hier, wo der Sabbath nach der darauf folg. Motivierung nicht ein Gedächtnistag ist, sondern einen praktischen Zweck für die Gegenwart hat, wäre זכור falsch; sieh zur letzten Stelle.

15. Hierzu bemerkt Steuernagel: „diese Ruhe soll man dem Knecht gönnen, weil man JHVH zum Dank dafür verpflichtet ist, dass er sich der geknechteten Israeliten angenommen hat.“ Welche Logik! Nicht doch. Hier kommt hauptsächlich die Knechtschaft in Betracht, und die Befreiung daraus ist nur notwendiger Weise nebenbei erwähnt, weil die Erinnerung bei der Knechtschaft füglich nicht stehen bleiben kann. Die Israeliten sollen ihren Knechten

diese Ruhe gönnen, weil sie aus eigener Erfahrung in der Knechtschaft wissen, was es ist, als Sklave die Woche über ohne Rast zu arbeiten; vgl. die Motivierung des Gebotes der Liebe gegen den Fremden 10, 19. Lev. 10, 34 und besonders Ex. 23, 9

16. על האדמה ist Komplement auch zu יאריכן ימיך, denn hier kommt nur das lange Verbleiben im Heimatlande in glücklichen Verhältnissen, nicht das lange Leben überhaupt in Betracht. Für יאריכן ist יַאֲרִכֻן zu lesen und zu Ex. 20, 12 zu vergleichen.

17. Ueber den Sinn des Schlusssatzes sieh zu Ex. 20, 16.

18. Ueber תתאוה vgl. die Bemerkung zu Gen. 4, 1.

19. את הדברים האלה ist = nur diese Worte. Ueber die Weglassung von „nur" vgl. Gen. 32, 11. Hier kann das beschränkende Wörtchen wegen des folg. ולא יסף um so eher entbehrt werden.

22. Die hier geäusserte Furcht ist mit der V. 21b ausgesprochenen Erfahrung sehr gut verträglich. Der Grund, warum die Israeliten sich fürchteten, JHVH weiter zu hören, war nicht die göttliche Natur JHVHs an sich, die bei dessen augenblicklichem oder längerem Verkehr mit einem Sterblichen auf diesen dieselbe physische Wirkung haben muss. Was sie fürchteten, war das Feuer, womit sich JHVH beim Reden mit ihnen umgab. Feuer kann man wohl einen einzigen Augenblick ertragen, aber nicht längere Zeit, vgl. V. 23 מדבר מתוך האש.

24. Für ואת תדבר ist ואתה דַּבֵּר zu lesen und קרב אתה an der Spitze des ersten Halbverses zu vergleichen.

25. Die Verbindung von קול mit דבר, die in den Propheten nicht vorkommt, scheint mir der spätern Sprache anzugehören; vgl. Ps. 103, 20 und Dan. 10, 9. Es ist jedoch möglich, dass unser Verfasser hier auf קול einen besondern Nachdruck legt und darunter das verstanden wissen will, was wir Ton nennen. Danach wäre es der ernste Ton der Worte, der JHVH besonders gefiel. היטיבו כל אשר דברו ist so viel wie: sie haben ganz wohl gesprochen. Der Hebräer kann dies nicht anders ausdrücken; sieh die Schlussbemerkung zu 27, 1.

26. לבבם fassen manche der Neuern in der Bedeutung von Gesinnung und verbinden כל הימים mit והיה. Aber danach würde die Zeitangabe, um Zweideutigkeit zu vermeiden, vor ליראה אתי stehen. Auch kommt dabei להם nicht zur Geltung. Steuernagel übersetzt מי יתן והיה לבבם זה: ach, wenn doch ihr Herz ebenso wäre. Als ob die Textworte dafür hebräisch wären! Denn es müsste danach mindestens לבבם זה statt לבבם זה heissen. Den Rest dieses

Verses schreibt der geistreiche Textanalytiker einer andern Quelle zu. Allein לעולם am Schlusse des zweiten Halbverses entspricht offenbar dem כל הימים am Schlusse des ersten; folglich muss das Ganze von einer Hand herrühren. לבבם זה kann nur heissen ihr Herz wie es augenblicklich ist. Gemeint ist der durch die unmittelbare Offenbarung JHVHs hervorgebrachte Eindruck in seiner Frische und Wirksamkeit. היה c. Inf. mit ל wiederum heisst, wie öfter, zu etwas dienen; vgl. besonders zu Num. 31, 16, denn die Konstruktion ist hier ganz dieselbe wie dort. Danach ergibt sich der Sinn des Ganzen wie folgt: ach, wenn der tiefe Eindruck, den sie jetzt erhalten haben, sie dazu führte, dass sie mich fürchteten u. s. w. Ueber זה ohne Artikel, der Beziehnung auf ein Nomen mit Suff. ungeachtet, sieh zu Gen. 24, 8.

27. Da die Israeliten die Gebote JHVHs nicht weiter direkt von ihm, sondern durch Moses hören sollen, erhalten sie jetzt den Befehl, in ihre Zelte zurückzukehren. לכם fehlt in zwei Handschriften. Tatsächlich ist der sogenannte Dat. commod. bei שוב äusserst selten. Ich weiss kein anderes Beispiel als Num. 22, 34. In Anbetracht dessen liest man vielleicht besser ולכו für לכם.

30. Man beachte hier תהיון neben והארכתם ימים, weil letzerer Ausdruck bei folgendem בארץ nur auf das Verbleiben im Heimatlande, nicht auf das Leben überhaupt Bezug hat.

VI.

1. Sehr auffallend ist וזאת als Subjekt, während das Prädikat aus drei Substantiven besteht. Trotz der Ungleichartigkeit der Begriffe der letzteren wäre, selbst wenn direkt auf sie hingewiesen würde, ואלה besser hebräisch; vgl. zu Gen. 38, 25. Im zweiten Halbvers ist am Ende etwas ausgefallen; sieh die Schlussbemerkung zu V. 3.

2. Für יארכן ist hier entschieden יַאֲרִיכֻן zu sprechen und zu Ex. 20, 12 zu vergleichen.

3. ושמעת ist an dieser Stelle nicht vom blossen Hören gebraucht, sondern heisst „so sieh zu, dass du sie inne hast“. Denn, wie schon früher bemerkt, bezeichnet למד, welches in diesem Buche und auch am Eingang unseres Abschnittes mit Bezug auf das Gesetz gebraucht ist, nicht den blossen Vortrag des Gesetzes, sondern dessen Einprägung. Demgemäss ist aber auch das folgende ושמרת לעשות nicht wie sonst zu verstehen, sondern heisst: und behalte sie im Gedächtnis, um danach zu handeln. Ueber diese Bedeutung von

שמר vgl. Gen. 37, 11. Am Schlusse wird ארץ זבת חלב ודבש, das sich in die Konstruktion nicht fügen will, von manchen Auslegern einfach getilgt, was aber ein willkürliches Verfahren ist. Andere, welche die Worte beibehalten, lesen davor nach LXX לתת לך. Aber LXX haben hier wohl bloss geraten, und ihr Zusatz hilft auch nicht viel, weil der Sinn des Relativsatz dadurch beeinträchtigt wird. Mir scheint, dass die fraglichen vier Worte ursprünglich den Schluss von V. 1 bildeten, vgl. 26, 15. 27, 3 und besonders Lev. 20, 24, und wurden von dort irgendwie hierher verschlagen.

4. יהוה אלהינו יהוה אחד ist = JHVH ist unser Gott, JHVH allein. Der Satz hat also nicht Bezug auf JHVHs Einheit, schliesst auch die Existenz anderer Götter nicht aus, sondern hat lediglich den Zweck, die Verehrung anderer Götter neben JHVH zu verbieten. Nur dazu allein passt die kurz darauf folgende Warnung vor Götzendienst. Diejenigen, die gegen diese Fassung einwenden, dass es danach לבדו statt אחד heissen müsste, vergessen dass לבד, wie das ל darin zeigt im Accusativ steht, weswegen es gut klassisch nur in einem Verbalsatz gebraucht wird. In einem Nominalsatz wo nichts da ist, von dem ein adverbieller Acc. abhängen könnte, ist der Gebrauch von לבד eigentlich unkorrekt. Darum tritt hier notwendiger Weise אחד dafür ein; vgl. 1 Chr. 29, 1.

6. הדברים האלה weist hin auf das vorhergehende Gebot, JHVH allein zu verehren und mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele zu lieben. Nur auf dieses verhältnismässig kurze Gebot, nicht auf die vielen in unserem Buche enthaltenen Gesetze passen die Bilder in V. 8 und 11, 18; vgl. zu Ex. 13, 9.

7. ושננתם pflegt man zu übersetzen „und schärfe sie ein", weil שנן in Kal schärfen heisst. Aber man lässt sich bei dieser Fassung vom Geiste der deutschen Muttersprache verführen; denn nach hebräischer Sprechweise hat „einschärfen" mit „schärfen" nichts zu tun. ושננתם לבניך ist so viel wie: und du sollst sie deinen Kindern zur Lebensregel — arab. سُنَّة — machen; vgl. K. zu Ps. 73, 21. לבניך ist Komplement auch zu ודברת בם. Ueber ובלכתך בדרך sieh zu 11, 19.

8. Ueber טטפת sieh die Bemerkung zu Ex. 13, 16.

9. Für ובשעריך liest man viel besser ושעריך, wobei dieses wie das vorherg. Nomen von מזוזות abhängt. Das Ganze ist natürlich nur Bild. Die Israeliten sollen das Gebot JHVHs, ihn allein als Gott zu verehren und zu lieben, stets vor Augen haben wie eine

an den Tür- und Torpfosten angebrachte Aufschrift, die man beim Ein- und Ausgehen beachten muss; vgl. zu Ex. 21, 6.

10. Verbinde לתת לך gegen die Accente mit dem Folgenden. Dann ist הארץ Objekt zu נשבע und הארץ אשר נשבע so viel wie das Land, das er zugeschworen hat. לתת וגו׳ aber hängt bei diesem Arragement von יביאך ab. JHVH bringt die Israeliten nach dem den Vätern verheissenen Lande, um ihnen daselbst Städte u. s. w. zu geben; vgl. V. 23. Zu dieser Fassung zwingt der Umstand, dass die Verheissung JHVHs an die Väter, so weit das verheissene Land in Betracht kommt, immer nur allgemein gehalten und darin niemals von grossen und guten Städten w. s. w. die Rede ist.

11. Da טוב nach einer früheren Bemerkung st. absol. nicht sein kann, so muss man entweder טוֹב dafür sprechen oder, wenn man die überlieferte Aussprache des Wortes beibehalten will, אשר nicht auf בתים, sondern auf טוב beziehen, welches dann nach einem bekannten hebräischen Sprachgesetz im st. constr. mit dem folgenden Relativsatz verbunden werden kann. In jedem Falle aber muss אשר als im adverbiellen Acc. stehend gefasst werden und der Sinn des Ganzen ist: und Häuser voll von allerlei Gut, womit du sie nicht gefüllt hast.

12. Hinter יהוה lesen Sam. und sehr viele hebräische Handschriften noch אלהיך, was herzustellen ist.

13. ובשמו תשבע ist bildlich zu verstehen. Gemeint ist: er soll dir das Höchste und Teuerste sein; vgl. den Schwur beim Landesherrn in einer Anrede an einen andern. Gen. 42, 15.

15. Das Weilen JHVHs in der Mitte Israels wird hier so angesehen, als geschähe es aus Eifersucht, ungefähr wie man sich hütet, seine Gattin, der man nicht recht traut, aus dem Auge zu lassen. JHVHs Gegenwart unter den Israeliten macht aber die Sache für sie schlimmer, wenn sie sich einer Untreue gegen ihn zu Schulden kommen lassen; vgl. Ex. 33, 3 und 5.

19. מפניך ist hier, wie überall in Verbindung mit einem Verbum des Vertreibens oder des Vertilgens, = um dir Platz zu machen.

21. Die Befreiung aus Aegypten soll den nach Auskunft über die Verpflichtung des Gesetzes fragenden Kindern als der Akt genannt werden, wodurch JHVH Israels Gott geworden ist und sich das Recht erworben hat, ihm Gesetze vorzuschreiben.

23. למען הביא אתנו heisst: um uns so weit zu bringen d. i., um uns genügend vorzubereiten. Gleich nach seinem Auszug aus Aegypten waren die Israeliten ein Haufen freigelassener Sklaven

und unfähig ein Volk zu bilden. Ehe JHVH ihnen das gelobte Land geben konnte, mussten die Israeliten dafür vorbereitet und herangebildet werden, und dies geschah durch die Gesetze JHVHs, die er ihnen vorerst gab. Die Ausdrucksweise ist hier gewählt, um den Kontrast zwischen הביא und הוציא zu erzielen.

24. Für לחיתנו ist entschieden לְחַיֹּתֵנוּ als Kal zu sprechen und 5, 30 und 8, 1 zu vergleichen.

25. Hier begegnen wir zum ersten Mal wieder die zu Ex. 29, 27 erörterte Konstruktion, die wir in Ermangelung eines treffendern Ausdrucks Chiasmus nennen wollen. Denn כאשר צונו ist mit נשמר לעשות und לפני יהוה mit צדקה zu verbinden. צדקה לפני יהוה heisst ein Verdienst bei JHVH. Ueber diese Bedeutung von צדקה vgl. zu Gen. 15, 6 und über dessen Verbindung mit לפני יהוה sieh hier weiter unten 24, 13 und zu Gen. 30, 33. Auch das Vorkommen dieser sonst nur poetischen Redefigur im Pentateuch kann sich nur daraus erklären, dass dessen Urquellen Dichtungen waren; vgl. zu 2, 25.

VII.

1. Wegen der unmittelbar vorher genannten Zahl der zu vertreibenden Völker kann רבים beide Mal nur grosse oder zahlreiche heissen, nicht viele.

2. כרת ברית לפי ist = in deditionem accipere, und חנן bezeichnet hier das, was englisch „to give quarter“ ausgedrückt wird.

4. Das Subjekt zu יסיר ist aus dem Zusammenhang zu entnehmen. Die Verschwägerung mit den Bewohnern Kanaans würde zum Götzendienst führen und darum muss sie unterlassen werden. Der Nationalstolz, der zur Zeit Esras gegen die Verschwägerung mit andern Völkern sich sträubte, wirkt hier noch nicht mit. Für מאחרי welches in eine Rede Moses nicht passt, ist wohl מאחריו zu lesen, da Waw wegen des folgenden weggefallen sein mag. Für ועבדו spricht man ungleich besser וְעָבְדוּ mit auf בנך bezüglichen Suff. Das Subjekt teilt dieses Verb mit יסיר. Ueber Piel von עבד vgl. den Gebrauch von Pual 21, 3 und Jes. 14, 3.

5. Wegen des Befehls, sie zu verbrennen, braucht פסילים hier noch nicht hölzerne Bilder zu bezeichnen, wie manche Erklärer den Ausdruck fassen; vgl. 9, 21, wonach Moses das goldne Kalb verbrannte. Verbrennen ist mitunter so viel wie irgendwie vernichten.

6. קדוש hat hier keine tief religiöse Bedeutung. קדוש ליהוה heisst nichts mehr als ausschliesslich JHVHs Eigentum; vgl. zu Num. 18, 10.

9. הנאמן heisst hier nicht einer, auf den man sich verlassen kann, weil er seine Zusagen hält, sondern einer, der beständig und unvergänglich ist; vgl. 2 Sam. 7, 16 und sieh K. zu Ps. 89, 6. JHVHs Zuverlässigkeit kann in diesem Zusammenhang nicht besonders in Betracht kommen; dagegen ist es ganz natürlich, dass, wo von einer ins tausendste Geschlecht bewahrten Huld die Rede ist, die Unvergänglichkeit dessen, von dem diese Huld kommt, hervorgehoben werden muss.

10. אל פניו heisst nicht an seiner Person, wie der Ausdruck gewöhnlich gefasst wird, denn der Gebrauch von פנים in der Bedeutung „Person" beschränkt sich auf JHVH und sterbliche Grosse, während hier von den Feinden JHVHs im Allgemeinen die Rede ist. אל פניו heisst sofort, sobald als möglich. Diese Bedeutung ergibt sich hier deutlich aus dem Gegensatz von לא יאחר im zweiten Halbvers. Wie der Ausdruck zu dieser Bedeutung kommt, ist eine Frage, die mit Bestimmtheit nicht beantwortet werden kann. Vielleicht heisst אל פניו eigentlich während sein Antlitz noch zugekehrt ist, d. i., ehe er sich umdreht, daher sofort; vgl. zu Hi. 1, 11 und 2, 5.

15. Ueber והסיר, welches so viel besagt wie das folgende לא ישימם, vgl. die Ausführung zu Gen. 38, 23.

16. Der Satz ולא תעבד וגו׳ hängt von ולא תחוס ab, und auf dieses letztere oder vielmehr auf den Begriff des Verbums ohne Negation bezieht sich auch הוא. Der Sinn des Ganzen ist danach der: Verschone sie nicht, so wirst du nicht Gefahr laufen, ihren Göttern zu dienen, denn darin — in ihrer Verschonung — läge eine solche Gefahr für dich. Dass die Verschonung der besiegten Knaaniter und ihre teilweise Belassung im Lande die Israeliten zu ihrem Götzendienst führen könnten, ist auch Ex. 23, 32 und 33 deutlich ausgesprochen.

19. אשר הוציאך, sagt Steuernagel erklärend, heisst eigentlich „von denen gilt: er hat dich durch sie herausgeführt". Das ist aber mehr als eine harmlose Pedanterie, denn die Behauptung ist falsch. Es gibt hier nichts Eigentliches und Uneigentliches. אשר steht im instrumentalen Acc., und der Relativsatz heisst einfach: womit dich JHVH dein Gott befreit hat.

20. Ueber die Bedeutung von צרעה wie auch über die eigentümliche Vorstellung über JHVH, die sich in V. 20—22 ausspricht, sieh zu Ex. 23, 28.

21. מעט מעט übersetzt man gewöhnlich allmählich, was in diesem Zusammenhang dem Sinne nach wohl richtig ist. Eigentlich aber heisst der Ausdruck, der distributiv zu fassen ist: in lauter kleinen Partien.

23. Für והמם lies וְהַמָּם, von המם, und vgl. Ex. 23, 27. Nach ונתנם braucht das Suff. bei diesem Verbum nicht wiederholt zu werden. Ein Verbum הום, von dem der fragliche Ausdruck Perf. mit Suff. der dritten Pers. Pl. wäre, kennt die Sprache nicht. In all den Fällen, wo sich ein solches Verbum scheinbar findet, liegt eine falsche Punktation vor; vgl. zu 1 Sam. 4, 5. Ruth 1, 19 und besonders zu 1 K. 1, 45.

26. Das Suff. in כמהו stimmt im Genus mit dem Prädikat, חרם, statt mit dem Subjekt, תעבה, überein, und in Folge dessen sind auch im zweiten Halbvers die Suff. und das persönliche Fürwort masc.

VIII.

1. למען תחיון ורביתם ist gesagt im Hinblick auf das Schicksal der vorhergehenden Generation, die JHVH vorzeitig in der Wüste hatte aussterben lassen, wodurch die Zahl der Israeliten im gegenwärtigen Geschlecht verhältnismässig gering wurde.

2. Das Kethib מִצְוָתוֹ ist das einzig Richtige. Der Pl. könnte nur die folgende Gesetzesmitteilungen bezeichnen, von denen hier aber die Rede nicht sein kann. Denn nach dem Ausdruck זה ארבעים שנה hier und V. 4 zu urteilen fanden die folgenden Gesetzesmitteilungen erst am Ende der Wanderungen in der Wüste statt; somit konnte aber während der Wanderung der Gehorsam gegen noch nicht gegebene Gesetze nicht erprobt werden. Dagegen fällt diese Inkongruenz weg bei der Lesart מצותו = irgend etwas, das er befehlen mag.

3. מוצא פי יהוה heisst nicht das Wort JHVHs, denn das Wort ist stets nur מוצא שפתים, nicht מוצא פה, vgl. 23, 24. Num. 30, 13, Jer. 17, 16 und Ps. 89, 35. Ausserdem heisst חיה hier ein Leben fristen, und dazu gehört etwas konkreteres als ein Wort. Der Ausdruck bezeichnet das, was auf JHVHs Befehl entsteht, gleichsam daraus erwächst und insofern dem Brot entgegengesetzt ist, das aus der Erde hervorgebracht wird; vgl. Ps. 104, 14.

4. Ueber Konstruktion und Sinn des ersten Satzes vgl. zu 29, 4.

8. Ueber den Sing. bei den hier aufgeführten Pflanzennamen vgl. zu Ex. 9, 31. זֵית שמן ist keine hebräische Verbindung. Die übliche Erklärung, wonach der zusammengesetzte Ausdruck die das feine Oel gebende Olive bezeichnet, im Unterschied von der geringwertiges Oel gebenden wilden Olive, ist aus der Luft gegriffen. Denn שמן heisst einfach Oel, nicht feines Oel. Ich vermute, dass der Text für זית שמן ursprünglich זבת חלב hatte. Nachdem aus dem ersten Worte זית geworden, wurde, diesem gemäss, auch חלב in שמן abgeändert.

10. וברכת ist = und du wirst danken. Doch kommt hier, wie öfters in den Psalmen, nur der glückliche und erfreuliche Zustand, der Grund zur Dankbbarkeit gegen JHVH ist, nicht die wirkliche Kundgebung der Dankbarkeit in Betracht. Mit einer Voraussetzung der Betätigung solcher Dankbarkeit gegen JHVH verträgt sich nicht die gleich darauf folgende Ermahnung, ihn nicht zu vergessen. וברכת וגו׳ heisst also eigentlich „und du wirst Grund haben, JHVH zu danken.“ Die Erklärung, die aus dem zweiten Halbvers den Nachsatz macht, als liege hier eine Einschärfung vor, JHVH zu preisen, ist grundfalsch. Der Nachsatz fängt erst mit dem folgenden Verse an.

15. אשר אין מים ist = ein Ort, wo es kein Wasser gab. Dieser Relativsatz ist Glosse zu צמאון und daher zu streichen.

18. Die Konstruktion im ersten Halbvers ist dieselbe wie Gen. 1, 4 und der Sinn der: bedenke vielmehr, dass JHVH, dein Gott, es ist, der dir Kraft gab u. s. w.

19. היום ist hier so viel wie: im Voraus; vgl. zu 4, 26.

30. Der Vergleich ist hier in folgender Weise zu verstehen: wie JHVH jetzt diese sündigen Völker vertilgt, um euch Platz zu machen, so wird er euch für euern Ungehorsam vertilgen, um andern Völkern euer Land zum Wohnsitz zu geben.

IX.

2. Waw in ואתה ist begründend, sonst würde es statt dessen ואשר אתה heissen. Die Israeliten wissen von den Anakitern, denn sie haben durch die Kundschafter von ihnen gehört; vgl. 1, 28.

3. היום im Sinne von „im Voraus“ ist dem בהדף וגו׳ im folg. Verse entgegengesetzt. מהר bringt unsere Stelle nicht in Widerspruch zu 7, 22. Denn der Ausdruck heisst hier nicht schnell,

sondern leicht, und was leicht geschieht, braucht noch lange nicht schnell zu geschehen. Ueber diese sehr späte Bedeutung von מהר vgl. Eccl. 4, 12 במהרה.

4. בצדקתי ist = wegen meines Verdienstes; vgl. zu 6, 25. הביאני לרשת ist = er hat mich in den Stand gesetzt, Besitz zu ergreifen; vgl. zu V. 5. Am Schlusse ist מפניך wegen der direkten Rede unmöglich richtig. Es ist dafür, dem vorherg. הביאני entsprechend, מפני zu lesen und die folg. Bemerkuug zu vergleichen.

5. Hier ist כי unmittelbar vor לא ausgefallen; vgl. 7, 7. In dem ausgefallenen Wörtchen hatte der Abschreiber das winzige Jod übersehen, worauf nichts übrig blieb, als das verwaiste Kaph zum Schlusswort des vorhergehenden Verses zu schlagen. Sonach wurde hier und dort der Text verderbt. צדקה ist hier wie V. 4 zu verstehen, auch אתה בא לרשת ist = du bist im Stande, Besitz zu ergreifen. Eigentlich heisst בוא, mit ל konstruiert, sich zu etwas anschicken, vgl. zu Gen. 23, 2; weil man sich aber vernünftiger Weise nur das zu tun anschickt, wofür man die Qualifikation hat, heisst der Ausdruck auch im Stande sein. Vom Hinkommen nach dem Lande behufs der Eroberung müsste es heissen אתה בא אל ארצם לרשתה. Das am Anfang des Verses herzustellende כי ist begründend, das im zweiten Halbvers aber heisst sondern.

7. Ueber die Verbindung von מן mit ל sieh die Schlussbemerkung zu 4, 32.

9. Streiche den Satz לחם לא אכלתי ונו׳, der hier aus V. 18 eingedrungen ist. Dort, wo Moses vor JHVH im Gebet sich windet, ist das Fasten am Platze, vgl. Esra 9, 5, nicht hier. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass der Verfasser den armen, dazumal beinahe hundert Jahre alten Moses zweimal kurz hinter einander je vierzig Tage hat fasten lassen. Ueber die Länge dieses ersten Aufenthalts Moses auf dem Berge vgl. zu Ex. 24, 18. Danach setzt aber unser Stück die Anfertigung der Stiftshütte in der Wüste voraus.

10. Ueber den Sinn von באצבע אלהים vgl. die Ausführung zu Ex. 8, 15.

12. Für צויתם ist צויתם zu sprechen und Moses als Subjekt des Verbums zu fassen; vgl. zu Ex. 32, 8.

14. הרף ממני, wofür in der Parallelstelle Ex. 32, 10 הניחה לי steht, heisst, lass mich in Ruhe. Dies ist gesagt mit Bezug auf die Tafeln, auf die Moses wartete. JHVH, der die Israeliten zu vernichten gedenkt, will jetzt die Sache mit den Tafeln, wofür augenblicklich keine Verwendung mehr zu sein scheint, fallen lassen.

17. Mit ואתפש וגו׳ will Moses sagen, dass er nicht die Tafeln einfach fallen liess, sondern sie mit beiden Händen ergriff und mächtig wegschleuderte, dass sie zerschellten.

18. Dass Hithp. von נפל höchst wahrscheinlich nicht im Gebrauch war, ist bereits zu Gen. 43, 18 bemerkt worden. Hier ist wohl ואתפלל für ואתנפל zu lesen. Ueber התפלל לפני vgl. Neh. 1, 4. Zur vorgeschlagenen Lesart passt auch על כל וגו׳ ungleich besser. Aber die ganze Partie von hier ab bis zum Ende von V. 25 scheint durch mehrere Hände gegangen zu sein und auf diesem Gange stark gelitten zu haben. Denn כראשנה ist hier ebenso unverständlich wie כפעם ההיא im folgenden Verse, da in diesem Buche so weit nirgends gesagt ist, dass Moses bei einer vorigen Gelegenheit zu JHVH gebetet oder sich vor ihm niedergeworfen hätte. Ferner unterbrechen dieser und die folg. zwei Verse den Zusammenhang zwischen V. 17 und V. 21.

21. Hier wird das goldene Kalb zerstampft und in den Fluss versenkt. Nach Ex. 32, 20 dagegen wurde daraus eine Art Ordalwasser zur Feststellung der des Götzendienstes Schuldigen bereitet; vgl. zu jener Stelle. Die Darstellung hier ist später als jene. Denn später war die Ansicht über die Verderblichkeit der Götzen viel strenger. Für unsern Bearbeiter oder vielmehr unsere Bearbeiter gilt ein Götze mit allem, was daran ist, als חרם, und wer sich ihn auch nur als Wertgegenstand aneignet, verfällt selber dem חרם; vgl. 7, 26. Unter solchen Umständen durfte mit dem goldenen Kalbe, nachdem es angebetet worden war, nicht einmal die Probe am Volke vorgenommen werden, wogegen die ältere Tradition nichts einzuwenden hatte.

23. Streiche אתכם, das in zwei guten Handschriften fehlt, dann lies וְרָאוּ für ורשו und vgl. Num. 13, 2. 18a und 26a. JHVH hat nie von Kades-Barnea aus das ganze Volk gesandt, von dem verheissenen Lande Besitz zu ergreifen, wohl aber hat er von dort Männer entsendet, es auszukundschaften. Das Objekt zu בשלח sind die Kundschafter, die aber nicht genannt sind.

25. Auch hier ist im ersten Halbvers zu Anfang ואתפלל und am Ende התפללתי zu lesen. Was Moses hier von sich erzählt, kann sich dem Zusammenhang nach nur auf die durch den Bericht der Kundschafter entstandene Rebellion beziehen; vgl. V. 26—28 mit Num. 14, 13—16, in der Parallelstelle ist jedoch von einem vierzigtägigen Beten oder Sichniederwerfen vor JHVH nicht die Rede.

28. Moses spielt hier den letzten Trumpf aus, indem er JHVH an die Folgen erinnert, die Israels Vertilgung für ihn haben würde. Zu einem ähnlichen Mittel wird im A. T., besonders in den Psalmen, sehr oft gegriffen. Denn hierher gehören auch die Fragen „wer lobsingt dir im Scheol? Ps. 66 „warum sollen die Heiden sagen, wo ist ihr Gott?“ Ps. 79, 10, und was willst du dann für deinen grossen Namen tun? Jos. 7, 9. In allen diesen Fällen wird JHVH daran erinnert, dass wenn er dies oder jenes tun sollte, sein eigener Ruhm darunter leiden würde. Dass JHVH auf dieses Argument etwas gibt, erfahren wir daraus, dass er es selber anwendet; vgl. 32, 27 und Jes. 48, 9. 11.

X.

1. Ueber den Befehl JHVHs betreffend die Tafeln sieh zu Ex. 34, 1 und über die Bescheidenheit der hier angeordneten hölzernen Lade zu Ex. 20, 23. Der hier gegebene Befehl, für die Tafeln eine Lade anzufertigen, ist mit dem Zerbrechen der ersten Tafeln in Verbindung zu bringen, sodass er virtuell einem Verbote, die neuen Tafeln zu zerbrechen, gleichkommt.

3. Sieh die vorherg. Bemerkung. JHVHs Wink wohl verstehend, fertigt Moses zuerst die Lade an und dann die Tafeln, damit letztere gleich nach ihrer Anfertigung wohl verwahrt werden können, dass ihnen nichts passiert.

8. שבט הלוי umfasst hier sicherlich auch die Priester, vgl. das folg. לברך בשמו, und möglicher Weise will der Verfasser unter dem Ausdruck nichts anderes als die Priester verstanden wissen. In letzterem Falle würde dieser Passus von Leviten als niederen Dienern am Heiligtum nichts wissen.

9. על כן begründet, wie immer, das Folgende durch das Vorhergehende. Weil der Stamm Levi, von dem Dienste am Heiligtum JHVHs vollends in Anspruch genommen, keine Zeit hat, Ackerbau zu betreiben, darum hat er auch im Lande keinen Grund erhalten, dafür aber hat ihm JHVH vom Volke Abgaben an Viktualien angewiesen. Man beachte das Perfektum היה, welches in diesem Zusammenhang unmöglich futurische Bedeutung haben kann. Der Verfasser fällt also wiederum aus der Rolle, indem er von dem, was zur Zeit Moses in der Zukunft lag, wie von einer vollendeten Tatsache spricht.

10. Auch hier ist גם בפעם ההיא völlig unverständlich; sieh zu 9, 18.

12. מה kann nicht mit dem folg. כי אם verbunden werden, wonach מה כי אם so viel wäre wie: was ausser oder nichts mehr als. Diese Verbindung ist logisch nicht gestattet, weil sie die darauf folgende Forderung als etwas Geringfügiges und leicht zu Erfüllendes darstellt, was sie aber keineswegs ist. מה ist = weshalb, und כי אם, das dem Sinne nach Aequivalent von רק ist, ist hier, wie öfters dies, von dem Teil der Rede getrennt, auf den es sich bezieht. כי אם bezieht sich auf לטוב לך am Schlusse von V. 13. Danach ist der Sinn dieses und des folg. Verses der: weshalb verlangt denn JHVH, dein Gott, von dir, dass du ihn verehrst usw.? doch nur zu deinem Guten. Bei dieser Fassung liegt aller Nachdruck auf לטוב לך. Die Forderungen JHVHs sind hoch, sehr hoch, fasst unerfüllbar, aber JHVH hat dabei nicht seinen eigenen Vorteil, sondern nur das Heil Israels im Auge, und die Erwägung dieses Umstandes muss Israel anspornen, für deren Erfüllung sein Bestes zu tun. Was für diese Fassung spricht, ist, dass es hier zum Unterschied von 6, 24 bloss לטוב לך heisst ohne den Zusatz von כל הימים.

15. Auch hier bezieht sich רק nicht auf das unmittelbar darauf folgende באבתיך, sondern auf den ganzen Gedanken, sodass der Sinn ist: nur hat er deine Väter lieb gewonnen u. s. w. Dieser und der vorherg. Vers motivieren die V. 12 und 13 aufgestellte Behauptung. Denn je grösser die Anzahl seiner Verehrer, desto grösser ist natürlich der Ruhm eines Gottes. Wäre nun JHVH auf seinen eigenen Ruhm bedacht, so hätte er sich die ganze Welt, die ja sein ist, zu Verehrern gemacht. Aber JHVH denkt ausschliesslich an das Heil Israels, deren Väter er lieb gewonnen, und darum begnügt er sich mit den Israeliten allein als Verehrern. Selbstverständlich vertrüge sich nach dieser Vorstellung die besondere Liebe JHVHs für Israel nicht mit seiner Verehrung unter all den andern Völkern der Welt. Und dies ist auch sehr natürlich, da JHVH sonst nicht hätte Israel ein Land geben können, ohne irgend welche seiner Verehrer zu vernichten, was doch nicht tunlich gewesen wäre.

16. ערלה bezeichnet nach einer früheren Bemerkung den Inbegriff alles dessen, was unisraelitisch ist. Nach seinem Nationalgefühl aber, war dem Israeliten, wie jedem Volke das Fremde, ausländische Sitte und Anschauung nicht recht und gut. Darum ist „das Herz von der ערלה befreien“ so viel wie: alle unisraelitische oder niedere Gesinnung ablegen. Dass aber in moderner Zeit dergleichen Bilder nicht nur in wissenschaftlichen, sondern auch in

solchen Uebersetzungen der hebräischen Bibel, die für das Volk bestimmt sind, wörtlich wiedergegeben werden, sodass man in ihnen nur das Unästhetische der Form, aber nicht den rechten Sinn sieht, ist mir unbegreiflich. Solches Verfahren trägt wahrlich nicht dazu bei, das Alte Testament populär zu machen und wird christlicherseits vielleicht eben deshalb vorgezogen. Die jüdischen Uebersetzer aber folgen hierin, wie in so manch andern Stücken, den christlichen Professoren, von denen sie ihr biblisches Wissen herhaben.

18. Nach der vorherg. Bemerkung ist hier der Zweck von לתת לו לחם ושמלה die in Folgenden anbefohlene Liebe gegen den Fremden zu beschränken. Wie sich JHVHs Liebe gegen den Fremden nur darauf beschränkt, ihm in seiner physischen Not zu helfen, so sollen es auch die Israeliten mit ihrer Liebe gegen ihn tun. Sie sollen dem Fremden, wenn er der Hilfe bedarf, sich hilfreich erweisen, ohne jedoch seine fremde Gesinnuug zu lieben.

22. Dieser Vers, der hier ganz ausser Zusammenhang steht, ist wohl kaum an dieser Stelle ursprünglich. Eine Verbindnng mit dem Vorhergehenden kann nicht hergestellt werden durch die Annahme, dass am Schlusse eine der vorher angedeuteten Grosstaten JHVHs ausdrücklich genannt wird. Denn die Vermehrung Israels wird im A. T. nirgends als Grosstat JHVHs dargestellt.

XI.

2. Zu diesem ebenso langen als ungrammatischen Satze bietet unsere moderne Exegese verschiedene Erklärungen, deren keine aber Erwähnung verdient, weil sie alle voraussetzen, dass der Verfasser über den mehreren langen Zwischensätzen das Objekt zu וידעתם und noch dazu manch anderes vergessen hat. Es kann wohl jedem passieren, dass er im ersten Entwurf etwas auslässt; aber kein vernünftiger Schriftsteller lässt seine Arbeit in die Oeffentlichkeit gelangen, ohne sie vorher gründlich durchzusehen, und wenn unser Verfasser das getan, hätte ihm sein Versehen sofort in die Augen fallen müssen. Und wo bleibt der Redaktor? Auch er konnte nicht umhin, solche wesentliche Auslassung zu entdecken, und wenn er sie entdeckt hat, musste er nicht das Ausgelassene nach Vermutung wiederherstellen?

Tatsächlich liegt auch hier der Text in seiner Ursprünglichkeit nicht vor. Zwei Worte waren verlesen oder verschrieben worden, worauf man, um einen halbwegs leidlichen Sinn zu ge-

winnen, manches hinzufügte und so das Ganze verballhornte. Für וידעתם היום ist nämlich ולמדתם אתם zu lesen und כי לא zu streichen. Das Suff. in אתם bezieht sich auf חקתיו וגו׳ im vorherg. Verse, während את בניכם das zweite Objekt zu למדתם bildet; vgl. V. 19 a. Die Worte von אשר an bis V. 6 incl. bilden die Begründung dieses Befehls. Die Kinder müssen zur Beobachtung der Gebote JHVHs angehalten werden — vgl. zu 4, 1 — weil sie nicht wissen, was JHVH für Israel getan, und wie er sich durch seine Grosstaten an ihm das Recht erworben hat, ihm zu befehlen und Gesetze vorzuschreiben. In dem Relativsatz begegnen wir wieder der Konstruktion, auf die wir oben zu 6, 25 aufmerksam gemacht; denn מוסר allein bildet das Objekt zu ידעו, während ידו החזקה וגו׳ Objekt zu ראו ist. Der Ausdruck מוסר יהוה, welcher in diesem Zusammenhang nur die mehr oder minder unmittelbare Belehrung durch JHVH bezeichnen kann, spricht für die Richtigkeit obiger Emendation. Für וזרעו liest man nach Sam. wohl besser ואת זרעו, doch ist dies nicht unbedingt nötig. Denn obgleich, wie schon früher mehrmals bemerkt, von mehreren Objekten desselben Verbums jedes gurch את bezeichnet werden muss, wenn diese Partikel bei dem ersten gebraucht ist, so kann sie dennoch hier bei זרעו הגטויה fehlen, weil dieser Ausdruck virtuell mit ידו החזקה identisch ist.

6. Hier ist das dreimalige את nach וחבלעם wohl zu beachten. את ist bei jedem Substantiv unerlässlich, das, wie hier, als ein weiteres Objekt an ein Verbalsuff. sich anknüpft; vgl. zu Gen. 6, 18.

7. Nach unserer Erklärung von V. 2 führt כי hier nicht einen Gegensatz ein, sondern die Begründung des Vorhergehenden nach einer andern Seite hin. Die Väter sollen ihre Kinder zur Beobachtung der Gesetze JHVHs anhalten, weil sie JHVHs Macht und seine Grosstaten an Israel mit eigenen Augen gesehen haben und deshalb wissen, dass JHVH einerseits das Recht hat, Israel Gesetze vorzuschreiben, andererseits mächtig genug ist, jeden Ungehorsam zu bestrafen.

10. Dieser und die folgenden zwei Verse motivieren in dem jetzigen Zusammenhang das vorherg. ארץ זבת חלב ודבש. Weil das verheissene Land von Natur reichlich bewässert ist und JHVH stets dafür sorgt, darum fliesst es von Milch und Honig. Im zweiten Halbvers hat keiner der Erklärer den Gegensatz zwischen זרע und ירק bemerkt. Denn ersteres bezeichnet hier nicht Samen schlechthin, sondern speziell Getreide. Sonach ist hier davon die Rede, dass in Aegypten, wo es keinen Regen gibt, ein Getreidefeld

so bewässert werden muss, wie anderswo ein Gemüsegarten. Denn ein Gemüsegarten braucht bekanntlich mehr Wässerung als ein Getreidefeld, darum muss ein Gemüsegarten, selbst wo Regen fällt, noch nebenbei künstlich bewässert werden. Was ברגלך betrifft, so ist, wenn in diesem Worte überhaupt das Subst. רגל steckt und hier, wie allgemein angenommen wird, von einer Art Bewässerung die Rede ist, wobei Schöpfräder mit dem Fusse getrieben wurden, nach LXX und Sam. ברגליך zu lesen, da man sich bei der Operation abwechselnd beider Füsse bedienen musste. Mir scheint jedoch, dass das ברגלך dieser alten Versionen verschrieben war für בְּדָלְיְךָ = mit deinem Eimer.

11. ל in למטר prägt das Genitiwverhältnis aus, in dem dieses Nomen zu מים steht. Danach ist מים — למטר השמים so viel wie מֵי מָטַר השמים. Diese Umschreibung ist hier gewählt, weil sie die nachdrucksvolle Stellung von מטר השמים an der Spitze des Satzes möglich macht; vgl. K. zu Ps. 33, 1.

13. Für מצותי ist entschieden מצוָתִי als Sing. zu lesen, denn hier ist unmittelbar darauf nur von einem einzigen Gebote die Rede, nämlich dem Gebote, JHVH zu lieben und ihm mit ungeteiltem Herzen und ganzer Seele zu dienen; vgl. V. 22 המצוה הזאת.

14. Dieser und der folg. Vers sind Fortsetzung des Vordersatzes, und der Nachsatz beginnt erst mit V. 16. Es ist aber Waw in ונתתי hier (nicht V. 15) = ف und der Sinn des Ganzen der: wenn ihr Gehorsam leistet u. s. w. und ich euch in Folge dessen d. i., dafür, den Regen zur Zeit gebe u. s. w., dann nehmt euch in Acht.

17. ואבדתם וגו׳ ist nicht vom völligen Untergang zu verstehen, denn ein solcher ist nicht leicht die Folge einer Missernte. Gemeint ist, wie der Zusatz von מעל הארץ וגו׳ zeigt, dass einzelne Familien durch die Hungersnot gezwungen sein werden, ihr Land zu verlassen und sich in fremden Ländern aufzuhalten; vgl. 2 K. 8, 1 und Ruth, 1, 1. Ueber diese Bedeutung von אבד sieh zu 26, 5.

18. דברי אלה weist hin auf das Gebot der Liebe gegen JHVH in V. 13 und auf den dafür versprochenen Lohn; vgl. zu 6, 6. Ueber אלה ohne Artikel, der Beziehung auf ein Nomen mit Suff. ungeachtet, sieh zu Ex. 10, 1 und über מוטפת zu Ex. 13, 16.

19. ובלכתך בדרך heisst nicht „und wenn du dich auf Reisen befindest“, denn dies würde das Mitreisen der Kinder voraussetzen, was aber im Altertum äusserst selten und in der Regel nur bei Auswanderern und Exulanten geschah. Ausserdem müsste das Be-

finden auf der Reise nach der Ausführung zu Gen. 5, 22 nicht durch Kal sondern durch Piel von הלך ausgedrückt sein. Selbst in der Sprache der Mischna heisst jemand, der sich auf einer Reise befindet, nie anders als מהלך בדרך; vgl. Aboth 3, 4. 7. Der Ausdruck heisst, „und wenn du dich auf einen Weg begibst; vgl. Pr. 7, 19. Der Vater, der sich auf eine Reise begibt, soll beim Abschied von den Kindern, diesen einschärfen, dass sie in seiner Abwesenheit seiner Lehren über JHVH gedenken und danach bandeln.

20. Für וכתבתם ist entschieden וכתבתם zu sprechen, da die Anrede im Vorherg. so wohl wie im Folg. durchweg pluralisch ist. Dass es gleich darauf ביתך ובשעריך mit Suff. Sing. heisst, verschlägt nicht viel; vgl. V. 19. Das Objekt ergänzt sich danach aus dem Zusammenhang. Ueber ובשעריך, wie auch über den Sinn des Ganzen, sieh die Bemerkung zu 6, 9.

24. Ueber den Gebrauch von כל vgl. zu 5, 25 und die Schlussbemerkung zu 27, 1. Im zweiten Halbvers bildet מן המדבר וגו das Subjekt zu יהיה, und der Sinn des Satzes ist: die ganze Strecke von der Wüste — bis — wird euer Gebiet sein. Wäre die Konstruktion anders und der Sinn des Ganzen der: „von der Wüste — bis — wird euer Gebiet reichen“, so müsste es unbedingt למן statt מן heissen; vgl. zu 4, 32.

26. אנכי נתן לפניכם ist = ich lege euch vor zur Wahl; vgl. Gen. 20, 15.

27. אשר תשמעו ist so viel wie: für den Fall, dass ihr gehorcht. In diesem Ausdrucke liegt aber auch der Wunsch des Redenden, dass der gesetzte Fall eintreten möge. Anders verhält sich die Sache bei dem folgenden widrigen Fall, der aber auch anders formuliert ist.

30. Da אחרי דרך keinen Sinn gibt, so ist אחרי zu sprechen. In dieser Aussprache ist das Wort st. abs. und heisst weit weg; vgl. zu Pr. 28, 23.

Hier muss ich wieder vor Raši den Hut abziehen. Dieser ebenso wahrheitsliebende als strenggläubige Gelehrte, der sonst jede rabbinische Meinungsverschiedenheit vorträgt und dem Leser die Wahl lässt, vgl. z. B. seine Bemerkung zu Ex. 1, 8, spricht hier seine Ansicht über das Verhältnis von אחרי zu אחר aus, indem er ersteres für die intensive Form erklärt, obgleich die alten Rabbinen über diesen Punkt streiten; vgl. Midrasch rabba Gen. Par. 44. So sehr ist Raši hier von der Richtigkeit seiner Ansicht überzeugt, dass er, des rabbinischen Streites ungeachtet, sich ge-

zwungen fühlt, zu seiner Erklärung des fraglichen Ausdrucks hinzuzufügen, כל מקום שנאמר אחרי מופלג überall bezeichnet אחרי eine grössere Entfnrnung. Doch geht der gute Rabbi darin zu weit. Denn im st, constr. lässt sich nicht mehr ein Unterschied der Bedeutung zwischen אחר und אחרי nachweisen. Nur wenn es, wie hier und in der oben angeführten Proverbienstelle, im st. absolut. als Adverb gebraucht ist, behauptet sich bei אחרי der ihm ursprünglich anhaftende Begriff der Intensivität. Selbstverständlich ändert Raši hier die Aussprache von אחרי nicht, abgleich er aus dem disjunktiven Accent, womit das Wort versehen ist, und aus dem Dag. lene im Anlaut des darauf folg. הרך den richtigen Schluss zieht, dass ersteres nicht im st. constr. steht.

XII.

1. Fasse den zweiten Halbvers als Zeitangabe zu לרשתה. JHVH gibt den Israeliten das Land, dass sie davon Besitz ergreifen für Zeit ihres Lebens auf Erden; vgl. zu 4, 40. Mit תשמרון verbunden wäre die Zeitbestimmung widersinnig, da heidnische Kultusstätten, um deren Zerstörung es sich hier handelt, einmal zerstört, es für immer bleiben.

3. שמם, dessen Suff. auf אלהיהם geht, bezeichnet den Inbegriff alles dessen, was an die Götter erinnern könnte.

4. כן bezieht sich lediglich auf den Begriff der Mehrheit der Kultusstätten, um den sich das unmittelbar Vorhergehende dreht. In Israel müssen alle Kultushandlungen an einer einzigen, von JHVH dazu bestimmten Stätte ausgeübt werden.

5. לשכנו kann hier weder in der massoretischen Aussprache noch in der Aussprache der LXX, die לשִׁכְנוֹ zum Ausdruck bringen, ursprünglich sein. So oder so bildet das Wort neben dem, was unmittelbar vorhergeht, eine unerträgliche Tautologie. Die Verbindung des fraglichen Wortes mit dem Folgenden ist aber die Klimax der Konfusion. Die massor. Punktation ist entschieden vorzuziehen. In seiner Aussprache als Kal ist das Wort, dessen Suff. auf יהוה sich bezieht, Glosse zu לשום את שמו שם welcher Ausdruck an dieser Stelle zum erstenmal vorkommt. Die Glosse ist zutreffend; denn שֵׁם ist in dieser Verbindung so viel wie permanente Gegenwart, wofür das Hebräische keinen bessern Ausdruck hat, und seinen Namen irgendwo unterbringen — von einem Gotte gesagt — heisst daher sich daselbst für immer niederlassen. Wenn

man לשכנו als Glosse streicht, bezieht sich תדרשו auf אל המקום. Ueber die Konstruktion von דרש mit אל vgl. 18, 11.

6. Für תרומת ידכם bietet Sam. hier sowohl als auch V. 11 תרומתיכם. Dies beruht jedoch auf Missverständnis und Konjektur. Nach den alten Rabbinen ist der Ausdruck Bezeichnung für die geweihten Erstlinge der Früchte. Wenn nun auch die Art und Weise, wie sie Sifrê zu Deut. Piska 63 gegen Ende begründet wird, abgeschmackt ist, so ist doch diese Fassung richtig. Denn nach der Ausführung zu Gen. 31, 29 heisst תרומת ידכם euere vorzüglichste Gabe; vgl. V. 11, wo auf diesen Ausdruck מבחר נדריכם folgt.

7. ושמחתם ist = und tut euch gütlich. Ueber diese Bedeutung des Verbums sieh zu 24, 5 und 28, 47. משלח יד ist eigentlich das Unternehmen, mehr wörtlich das Anfassen einer Sache, die Befassung mit ihr; hier aber bezeichnet der Ausdruck den Gewinn des Unternehmens. Für ידכם liest man aber nach Sam. besser ידיכם. Denn משלח יד unterscheidet sich der Bedeutung nach von משלח ידים in derselben Weise wie שלח ידו von שלח ידיו. Sowohl der verbale als der nominale Ausdruck bezeichnet beim Dual von יד das harmlose Anfassen, beim Gebrauch des Sing. dagegen die harte Anfassung einer Sache, wobei sie übel mitgenommen wird; vgl. Pr. 31, 19 gegen Hi. 28, 9 und sieh Jes. 11, 14. ידכם ist hier wohl unter dem Einflusse von V. 6 entstanden.

8. כל הישר בעיניו ist selbstverständlich nicht absolut, sondern mit Bezug auf den in Rede stehenden Gegenstand, den Opferkultus, zu fassen. Unser Buch kennt also kein Zentralheiligtum für die Zeit Moses. Nach unserem Verfasser stand es dazumal frei, zu opfern, wo immer man wollte. Trotz der ausführlichen Beschreibung der Stiftshütte im Buche Exodus liess man hier beim Anlegen der letzten Hand an den Pentateuch diesen Passus wie er uns vorliegt und scheute den Widerspruch nicht; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 31, 50.

12. בשעריכם ist in solchen Verbindungen = in euren Provinzstädten, im Gegensatz zu der Hauptstadt, wo sich das Zentralheiligtum befand. Danach wird hier stillschweigend vorausgesetzt, dass die Darbringung der obligatorischen Opfer und Abgaben bis zur Wallfahrt an einem der drei Feste verschoben wird. Denn nur damals sind sämtliche Glieder einer Familie und ihre Gesinde an der Stätte des Heiligtums anwesend. Damals stellten sich auch die Leviten aus den Provinzstädten daselbst ein, und mit Bezug

auf diese wird hier geboten, dass jeder Israelit bei der Disponierung über das, was er an der Stätte des Heiligtums verzehren muss, auch die zur Zeit daselbst anwesendden Leviten aus seinem Wohnorte, bedenken soll.

13. אשר תראה ist = die dir einfällt. Ueber diese Bedeutung vgl. zu Gen. 20, 10.

15. Es ist nicht wahr, das אַוָּה schlechthin Begehr oder Lust bedeutet, wie die Lexika angeben. Das Nomen, welches mit der einzigen Ausnahme der dunklen und höchst wahrscheinlich korrupten Stelle Hos. 10, 10 stets nur in Verbindung mit נפש vorkommt, heisst eigentlich Aufenthaltsort, vgl. arab. مأوى und مأوة. אות נפש heisst demnach wörtlich, der Punkt, bei dem der Wunsch sich aufhält, wo er verweilt. Aus diesem Grunde wird der Ausdruck immer nur in konkretem Sinne gebraucht und bezeichnet gut klassisch ausschliesslich eine vorgezogene Oertlichkeit; sieh zu 18, 6 und Jer. 2, 24. בכל אות נפשך heisst danach, wo immer du willst. Ueber בכל שעריך, welches Ortsbestimmung zu ואכלת ist, wie בכל אות נפשך es ist zu תזבח, vgl. zu V. 12. Im zweiten Halbvers scheint mir הטמא והטהור יאכלנו, das V. 22 noch durch יחדו verstärkt ist, nicht Erlaubnis, sondern Gebot zu sein. Gewöhnliches Fleisch soll in einer Weise verzehrt werden, die dessen Charakter verrät. Darum muss ein levitisch Unreiner davon mitessen, um zu zeigen, dass das Mahl kein Opfermahl ist; vgl. zu Num. 6, 20. Das Beschaffen eines Unreinen konnte bei solcher Gelegenheit nicht schwer fallen, da die alten Israeliten nur selten Fleisch assen und es bei den vielen Arten der levitischen Unreinigkeit an Unreinen nirgends fehlen konnte. Später gab es jedoch unter den Juden אכלי חולין על טהרת קדש, d. h. solche, die beim Verzehren gewöhnlicher Speise mit Bezug auf levitische Reinheit dieselben Rigorositäten beobachteten wie beim Opfermahl.

18. Fasse יָדֶךָ als defektiv geschriebenen Plural; vgl. die Schlussbemerkung zu V. 7.

20. תאוה נפשך וגו׳ heisst wörtlich dein Wunsch wird verweilen beim Fleischgenuss. Hierüber wie auch über den zweiten Halbvers sieh zu V. 15 und vgl. arab. أوى.

23. חזק לבלתי אכל ist = sieh zu, dass du unter keinen Umständen issest; vgl. zu Num. 13, 20.

27. Sehr auffällig ist ושפך statt יִתֵּן. Der Ausdruck scheint deshalb gewählt zu sein, weil bei der dadurch bezeichneten Hand-

lung die sogenannten Hörner des Altars aus dem Spiele gelassen sind. Diese Hörner waren den Reformbestrebungen zuwider; sieh zu Jer. 17, 1. 2.

28. Für שמר ושמעת sollte man umgekehrt שְׁמַע ושמרת erwarten, und es ist möglich, dass der Text ursprünglich so las. Sieh jedoch zu 27, 1.

30. אחריהם ist = ihrem Beispiele folgend; vgl. zu Ruth 1, 15. Für לאלהיהם ist höchst wahrscheinlich zu lesen אליהם mit auf die Völker gehendem Suff. פן תדרש אליהם wäre = dass du von ihnen nicht lernst, eigentlich dass du dir nicht bei ihnen Rats erholst. לאלהיהם passt hier nicht recht, weil im Folgenden nicht mehr vom Götzendienst die Rede ist, sondern von der Einführung heidnischer Riten in den Kultus JHVHs.

31. אשר שנא ist offenbar eine Glosse zu תועבת יהוה. Diese Glosse bildet zusammen mit dem zu ergänzenden glossierten Ausdruck einen volllständigen Satz und ist = תועבת יהוה heisst das, was er — JHVH — hasst.

XIII.

1. Ueber כל sieh zu 5, 25 und über den zweiten Halbvers zu 4, 2.

2. קום heisst wohl sonst schlechtweg erscheinen, vgl. zu Pr. 31, 28, hat aber an dieser Stelle eine speziellere Bedeutung. Hier ist das Verbum gebraucht vom Auftreten eines Propheten oder Volkslehrers, wie wir sagen würden, der sich durch seine Fähigkeiten von der Menge abhebt; vgl. 18, 15. 18. 34, 10 und Am. 2, 11. An letzterer Stelle ist das Verbum auch mit Bezug auf JHVH geweihte Männer gebraucht, die wegen ihrer ausserordentlichen Frömmigkeit über dem gewöhnlichen Volke stehen.

3. Mit אשר לא ידעתם will der Verführer nicht an den Reiz der Neuheit erinnern, denn die Gottesverehrung geschah niemals zur Unterhaltung, die der Abwechslung bedarf. Die Verehrung eines Gottes war für die Alten ein Geschäft, das sie seines Profits halber betrieben, und solange sich ein Kultus profitabel erwies, hatten sie keinen Grund, den Gegenstand ihrer göttlichen Verehrung zu wechseln; vgl. Jacobs Gelübde Gen. 28, 20—22 und sieh Jer. 44, 16—18. Unsere Ermahnung setzt aber den Fall voraus, dass sich die Verehrung JHVHs zur Zeit der Verführung als Geschäft nicht besonders einträglich erwies; daher der Vorschlag des Verführers, sich nach andern Göttern, die man noch nicht kennt, umzusehen, vielleicht dass ihr Kultus profitabler sein wird als JHVHs; sieh zu V. 4 und 6.

4. Nach dem oben Gesagten ist die Prüfung JHVHs, von der hier geredet wird, nicht mit Bezug auf das Eintreffen des vom falschen Propheten gegebenen Zeichens, sondern von den schlechten Zeiten zu verstehen, die in dem angenommenen Falle für die Zeit der Verehrung JHVHs vorausgesetzt werden. Diese schlechten Zeiten werden hier als Prüfung JHVHs aufgefasst, wodurch er feststellen will, ob Israel ihn genug liebt, um auch in Leiden und unter Entbehrungen an ihm zu hangen und von ihm nicht zu lassen. Nur so prüft JHVH, nicht anders, namentlich in unserem Buche; vgl. 8, 2. 16. 2 Chr. 32, 31. Das Eintreffen des Zeichens aber wird hier als zufällig vorausgesetzt und mit Stillschweigen übergangen.

6. סרה, ein Wort von dunkler Herkunft, heisst nichts von alle dem, was die Wörterbücher angeben, sondern ist Synonym von שקר; vgl. 19, 16 mit 19, 18. Der Fall Jes. 14, 6 gehört nicht hierher. Dort liegt ein Wort anderer Abstammung vor. Die Verleumdung JHVHs besteht in dem hier angenommen Falle in der Voraussetzung des falschen Propheten, dass andere Götter für ihre Verehrer mehr tun können als JHVH, der Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreit hat, für die seinen. — להדיחך ist = um dich durch falsche Vorspiegelungen wegzulocken, vgl. zu 4, 19. הרע heisst nicht das Böse, sondern ist persönlich zu fassen und = der Böse; vgl. Onkelos, der den Ausdruck durch עבד דביש wiedergibt. Auch הנשארים, 19, 20 spricht für diese Fassung. Ganz ausser Zweifel gestellt wird aber die persönliche Bedeutung von הרע in dieser Verbindung durch 2 Sam. 4. 11.

7. סות vergleicht Fürst mit dem lat. suadeo, doch passt der Vergleich nicht. Denn in dem lat. Verbum ist d, wie „suavis“ zeigt, nicht wurzelhaft, sondern ist wie bei dem mit „cruor“ verwandten „crudelis“ ein Bildungselement, das ursprünglich nur zur Vermeidung des Hintus dienen sollte, das aber in der Folge bei der Flexion des Verbums so behandelt wurde, wie wenn es zum Stamm gehörte. Auch ist die Bedeutung bei den beiden Verben verschieden. Das lat. Verbum ist vox media, während das hebräische stets nur in üblem Sinne gebraucht wird. Nach den alten Rabbinen heisst סות eigentlich jemand mit Speise und Trank traktieren und ihn so für eine böse Tat gewinnen; vgl. Chullin 4b.

10. בראשונה heisst nicht „zuerst“, als sollte der Betreffende bei der Steinigung den ersten Stein werfen, sondern in erster Reihe: vgl. zu Jes. 65, 7 und Esra 9, 2. Auch באחרנה ist demgemäss zu verstehen. Die Pflicht, den Verführer zu töten, fällt in erster Reihe

seinem beabsichtigten Opfer zu. Wenn dieser aber zu schwach ist oder es übers Herz nicht bringen kann, einen nahen Verwandten oder geliebten Freund, als welcher der Verführer V. 7 vorausgesetzt wird, mit eigener Hand zu töten, kann dieses durch irgend einen andern aus dem Volke geschehen. Die Pflicht der Tötung fällt in erster Reihe dem beabsichtigten Opfer zu, weil, da der Versuch zur Verführung im Geheimen gemacht wurde, dieser der einzige Zeuge des Vergehens ist; sieh 17, 7.

11. Der Gebrauch von סקל, welches in diesem Buche nur noch 17, 4 vorkommt und im A. T. überhaupt seltner ist als das sinnverwandte רגם, ist hier nicht Geschmackssache, denn unser Verbum ist in diesem Zusammenhag das allein richtige Wort, weil hier nach obiger Bemerkung die Steinigung unter Umständen von einer einzigen Person vollzogen wird; vgl. zu Lev. 20, 27. Man beachte daher, dass im Falle der Verführung zum Götzendienst der Verführer gegen den allgemeinen Grundsatz 17, 6 auf die Aussage eines einzigen Zeugen hingerichtet wird. Diese Strenge erklärt sich aus der Schwere des Vergehens. Ueber ähnliche Ausnahmen im gerichtlichen Verfahren gegen den Angeklagten in solchem Falle sieh Mischnah Synhedrin 7, 10, wie auch Gemara Synhedr. 29a und 33 b.

12. Die defektive Schreibart von ויראון, die sich in unserem Buche dreimal, nämlich 17, 13. 19, 20 und 21, 21, in dieser Formel wiederholt, legt die Vermutung nahe, dass in all diesen Fällen das Imperf. von ראה, nicht von ירא, vorliegt. ראה passt zu שמע ungleich besser. Wenn man וְיִרְאוּן liest, ist der Sinn des Satzes der: und ganz Israel höre die Kunde und beherzige sie, eigentlich und sehe zu, dass es danach handle.

14. Ueber בליעל sieh zu 15, 9. מקרבך ist nicht mit dem Verbum sondern mit dem Nomen zu verbinden und Num. 16, 2 אנשים מבני ישראל zu vergleichen. יצאו aber, absolut und im Gegensatz zu כסתר in V. 7 gebraucht, heisst „sie traten offen auf“, eigentlich gingen ins Freie hinaus. Die Verführung einer ganzen Stadt kann natürlicher Weise nur öffentlich, nicht im Geheimen geschehen.

16. ואת בהמתה וגו׳ fehlt in LXX, aber das ist noch lange kein Grund, die Worte zu streichen. Die alten Dolmetscher mochten der Ansicht Steuernagels sein, der da meint, das Vieh sei in כל אשר בה enthalten, und aus diesem Grunde die ihnen überflüssig erscheinenden Worte weggelassen haben. Allein das Vieh wurde nicht in der Stadt selbst, sondern dicht daran gehalten; vgl. die Schlussbemerkung zu Num. 35, 3.

18. רחמים bildet mit dem vorherg. החרם eine Art Wortspiel. והרבך ist mit Bezug auf den erlittenen Verlust durch die Tötung der Bewohner der schuldigen Stadt zu verstehen. Wenn der Cherem an der götzendienerischen Stadt gehörig vollzogen ist, ohne dass sich jemand daran vergriffen hat, dann wird JHVH durch seinen besonderen Segen den Volksverlust ersetzen.

XIV.

1. Der Satz בנים אתם ליהוה אלהיכם entkräftet die neutestamentliche Behauptung ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη καὶ ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο; vgl. Joh. 1, 17. Ich muss mich hier deutlicher aussprechen, weil die Neutestamentler diesen Ausspruch des Johannes nicht recht verstehen. Die Exegese fasst dort χάρις und ἀλήθεια im Sinne von „Gnade" und „Wahrheit", in welchem Sinne aber der Verfasser die Ausdrücke nicht gemeint haben kann. Denn man muss wohl zugeben, dass das Gesetz, welches Aug' um Auge fordert, dem Schuldigen keine Gnade werden lässt; aber der Wahrheit kann selbst nach der Ansicht des Evangelisten das Gesetz Moses nicht entbehren, da Jesus selber oft auf dieses Gesetz sich beruft und stützt. In jenem Ausspruch verbinden sich Χάρις und ἀλήθεια, der häufigen hebräischen Verbindung חסד ואמת entsprechend, zu einem Ausdruck, der ganz dasselbe bezeichnet, wie sein hebräisches Aequivalent. Ueber חסד ואמת sieh zu Gen. 32, 11. Hier sei noch hinzugefügt, dass dieser hebr. Ausdruck die beständige Liebe bezeichnet, die ihrem innern Wesen nach stets sich gleich bleibt, die bei schlechtem Betragen der geliebten Person sie wohl züchtigen, aber sich nie in Gleichgiltigkeit oder gar in Hass gegen sie verwandeln kann. In diesem Sinne will ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια in der angeführten Stelle verstanden sein. Im Alten Testament wird seit dem Propheten Hosea das Verhältnis zwischen JHVH und Israel unter dem Bilde der Ehe gedacht. Israel ist nach dieser Vorstellung JHVHs Braut. Durch Jesus aber, meint der wie alle neutestamentlichen Schriftsteller auf „die Kindschaft" stolze Johannes, sei ein ganz anderes Verhältnis zwischen Gott und der Kirche hergestellt worden, nämlich das Verhältnis zwischen Vater und Kind, das im Unterschied von dem Eheverhältnis unlösbar ist. So der Evangelist, aber mit welchem Rechte, zeigt in dem Gesetze der Satz בנים אתם ליהוה אלהיכם. Es ist wahr, es hat sehr lange gedauert, bis sich Israel zu der hier ausgesprochenen Vorstellung emporschwang. Der letzte Prophet schwankte noch darüber; vgl.

Mal. 1, 6. Aber endlich drang diese feinere Vorstellung doch durch, lange ehe Jesus kam; vgl. Jes. 63, 16 und 64, 8. Was anfangs nur Träumerei eines Schwärmers war, wurde zuletzt zur Ueberzeugung des nüchternen Gesetzgebers. Hierin hat also Jesus nichts Neues geschaffen. In der Tat, neu im Neuen Testamente ist nur die Sympathie für den gefallenen Menschen, die ihm aufzuhelfen strebt — etwas Grosses, das man im Alten Testament ungern vermisst.

Der tröstliche Gedanke ist in diesem Zusammenhang ausgesprochen wegen des Vorhergehenden. Das vorherg. Gesetz fordert die Vernichtung einer ganzen Stadt Israels, doch geschieht dies nicht aus Grausamkeit; das Gesetz will nur Israel zu würdigen Kindern JHVHs heranziehen, und dafür ist in ausserordentlichen Fällen auch eine schwere Züchtigung nötig. Zugleich aber will der Ausspruch als Einleitung zu dem folgenden Verbote grotesker und verstümmelnder Trauerriten und dem Speisegesetz verstanden sein. Weil die Israeliten JHVHs Kinder sind, darum schreibt er in väterlicher Fürsorge die für sie passende Nahrung vor und verbietet ihnen jede Verstümmelung ihres Körpers. Zu beachten ist noch bezüglich der verbotenen Trauerriten, dass was Lev. 21, 4 nur von den Priestern gilt, hier auf das ganze Volk ausgedehnt ist.

8. Bei Sam. und LXX lautet dsr Text hier wie Lev. 11, 7, woraus aber nicht folgt, dass er ursprünglich so lautete. Er ist hier höchst wahrscheinlich aus harmonistischen Gründen umgeändert worden. In dem massoretischem Texte dieser Stelle bezieht sich מפרים per Zeugma auch auf גרה, was allerdings harsch ist.

18. Streiche das Waw in והאנפה und vgl. die Bemerkung zu Lev. 11, 19.

20. עוף, nach צפור V. 11, ist wohl so viel wie Lev. 11, 20. 21 שרץ העוף. Dort werden davon mehrere Arten genannt, deren Genuss gestattet ist. Hier werden diese als bekannt vorausgesetzt und ohne Spezifikation עוף טהור genannt. Wegen dieser Voraussetzung kann der Passus hier nicht ursprünglich sein.

21. Die נבלה und die טרפה sind nach Lev. 22, 8 und Ez. 44, 31 nur den Priestern verboten; vgl. auch mit Bezug auf נבלה Lev. 11, 40 und 17, 15. Nach Ex. 22, 30 wiederum ist nur die טרפה, nicht auch die נבלה, allgemein verboten. Hier dagegen ist das Verbot beider auf das ganze Volk ausgedehnt; vgl. zu V. 1. Die Ausdehnung gehört selbstverständlich einer spätern Gesetzgebung an.

22. היצא השדה heisst nicht „was auf dem Felde wächst," in welchem Sinne der Ausdruck vollends überflüssig und noch dazu unhebräisch wäre, sondern was das Feld verlassen hat. Danach braucht sich der israelitische Ackerbauer keine Skrupel zu machen über das, was er von der neuen Ernte im Felde während des Einheimsens verzehrt, ohne davon den Zehnten abzugeben. Nur das, was bereits das Feld verlassen hat, ist dem Gebot betreffend den Zehnten unterworfen; vgl. 23, 25 die ähnliche Distinktion mit Bezug auf das Essen von Trauben in einem fremden Weinberg. Was man an Ort und Stelle verzehrt, kommt in beiden Fällen nicht in Betracht. היצא bezieht sich eigentlich auf תבואה, stimmt aber im Genus mit dem ihm nähern, dasselbe bestimmenden Nomen überein, was auch sonst öfters geschieht.

24. שאתו ist = es transportieren. Dass nicht der Bauer selber, sondern sein Lasttier die Ladung trägt, ändert die Sache nicht; vgl. Gen. 44, 1 und 46, 5. Nur im Falle einer weiten Entfernung, wo der Transport mit grossen Schwierigkeiten verbunden ist, gilt die Vorschrift im folg. Verse; sonst müssen die eigenen Produkte nach der Stätte des Heiligtums gebracht und dort verzehrt werden; sieh die Schlussbemerkung zu Lev. 1, 2.

25. ונתתה בכסף ist = so setze ihn um in Geld. Damit will aber nicht gesagt sein, dass der Bauer den Zehnten verkaufen soll. Er kann ihn selber behalten und seinen Wert an Geld nach der Stätte des Heiligtums mitnehmen. Mit וצרת הכסף בידך, kann nicht bloss geraten sein wollen, das Geld wohl zu verwahren, denn das tut jeder vernünftige Mensch von selbst. Der Ausdruck heisst: nimm das Geld mit, rühre aber auf dem Wege nichts davon an. Zur Ausdrucksweise vgl. Baba-mezia 3, 11, wo es von des Nachbars Depositum heisst צרורין לא ישתמש בהן, und sieh zu 2 K. 5, 23. Der ganze Betrag muss also an der Stätte des Heiligtums für Speise und Trank ausgegeben und nichts davon für die Reisekosten genommen werden.

26. נתן ist hier kaufmännischer Ausdruck und heisst in den Tausch geben; vgl. Ez. 27, 12 ff. und Pr. 31, 24.

28. תוציא ist = du sollst abheben, von dem Gesamtertrag abziehen. In diesem Sinne wird Hiph. von יצא auch in der Sprache der Mischna sehr häufig gebraucht.

XV.

2. Für מקץ ist מִקֵּצֵה zu lesen und 14, 28 zu vergleichen. מקץ שבע שנים würde nach der Ausführung zu Gen. 4, 3 heissen nach

Ablauf von sieben Jahren, also jedes achte Jahr, was aber nicht gemeint sein kann. תעשה heisst nicht du sollst gewähren, sondern du sollst beobachten. Der Ausdruck ist derselbe wie in עשה שבת 5, 15.

2. Sprich מַשָּׁה als st. absol. dann fasse ידו als Objekt zu שמוט und vgl. V. 3. Mit משה ידו kann בעל im st. constr. nicht verbunden werden wegen des Suff. in ידו. Wie Neh. 10, 32 der Ausdruck משא כל יד zeigt, ist die falsche Verbindung hier allerdings sehr alt. Für ואת aber ist את zu lesen und alles dazwischen als Glosse zum ersten Satz zu fassen. Das Geraten dieser Randglosse in den Text machte ואת für blosses את nötig. In der Glosse ist אשר ישה ברעהו so viel wie: wer gegen seinen Nächsten eine Forderung hat, also Umschreibnng von בעל משה, während לא יגש את רעהו die Erklärung zu שמוט ידו את אחיו bildet, denn את אחיו, worin את Präposition ist, heisst seinem Volksgenossen gegenüber. Das Ganze gibt sich schon durch den Gebrauch von רעהו als Glosse zu erkennen, denn in diesem ganzen Abschnitte wird der Volksgenosse durch אח, nicht durch רע ausgedrückt; vgl. V. 7. 9. 11. 12. Zu beachten ist noch, dass שמוט als Inf. absol. Kal hier Hiphilbedeutung hat; vgl. V. 3 und den Gebrauch des Inf. Kal mit dem Verbum fin. einer anderen Konjugation Ex. 21, 28 und sonst öfters. ליהוה heisst nicht zu Ehren JHVHs, sondern von JHVH angeordnet. Das Gesetz fordert nicht die völlige Erlassung der Schuld, sondern verbietet nur deren Eintreibung im siebenden Jahre. Nach Ablauf dieses Jahres kann die Schuld beigetrieben werden.

4. Die Unrichtigkeit der Fassung, wonach hier gesagt wäre „nur dass du stets danach streben musst, dass kein Armer bei dir sei", hat schon Dillmann nachgewiesen. Allein was er selber dafür bietet, ist womöglich noch unrichtiger. Nach Dillm. heisst der fragliche Satz „dieses Gesetz ist zu Gunsten der verschuldeten Armen in Israel gegeben, eigentlich freilich sollte es Arme in dir nicht geben", was aber keineswegs in dem hebräischen Ausdruck liegt. Die Worte sind einfach eine Versicherung, dass unter der Voraussetzung allgemeinen Gehorsams gegen JHVH, es in Israel keine Armen geben wird, die gezwungen wären, sich das Gesetz betreffend das Erlassjahr zu Nutzen kommen zu lassen, sondern jeder wird im Stande sein, zu jeder Zeit seine Schulden zu bezahlen.

6. Für ברכך ist unbedingt יברכך zu lesen. Das Perf. ist hier ungrammatisch. Das Verbum ist dem Subjekt nachgestellt, um der

Fassung von כי in temporellem Sinne vorzubeugen. Wie והעבטת zu verstehen ist, zeigt das ihm entsprechende ומשלת. Wie dieses, drückt auch jenes die Macht über Andere aus; vgl. Pr. 22, 7. Wörtlich kann והעבטת mit Bezug auf Nationen nicht gefasst werden, denn die Volksanleihe ist ein Ding, das die Antike nicht kannte.

7. Dies ist kein Widerspruch gegen V. 4, denn jene Versicherung ist nicht absolut, sondern nur unter der Bedingung des Gehorsams gegen JHVH gegeben; vgl. V. 5. Dass מאחד nicht heissen kann „irgend einer", wobei die Präposition keinen andern Zweck hätte als den, den Begriff des Indefiniten zu verstärken, ist bereits zu Lev. 4, 2 gesagt worden. Hier ist מאחד אחיך gegen die Accente mit לא תאמץ את לבבך zu verbinden. Die Konstruktion ist dann dieselbe wie bei לא תקפץ את ידך מאחיך, nur dass in ersterem Satze das indirekte Objekt des Nachdrucks halber vorangestellt ist, was wegen מן eine seltene Freiheit ist. Denn diese Präposition, die in solchen Verbindungen dem من البيان der Araber entspricht, geht sonst wie dieses dem näher zu Bestimmenden in der Regel nicht voran. אָמַץ מפ׳ heisst für jemand zu stark, eigentlich zu hart und fest sein; vgl. Gen. 25, 23 und besonders Ps. 18, 18. Danach ist אִמֵּץ פ׳ לבבו מן sich gegen jemanden hart und unerbittlich zeigen, sodass einem dessen Bitte nicht zu Herzen geht; vgl. 2, 30, wo aber von der Verhärtung des Herzens eines andern die Rede ist und die Beziehung zum indirekten Objekt nicht zum Ausdruck kommt, weil sie sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt.

8. די מחסרו ist = genug zur Beschaffung dessen, was ihm fehlt; vgl. Lev. 5, 7 די שה. Der folg. Relativsatz אשר יחסר לו, der LXX Luc. ganz fehlt und in den verschiedenen Handschriften der LXX verschieden wiedergegeben ist, ist eine Glosse zu מחסרו und = was ihm mangelt, nicht zum zusammengesetzten Ausdruck די מחסרו wie manche Ausleger meinen; denn dies würde voraussetzen, dass man dem Dürftigen den Artikel geben muss, dessen er bedarf, während es sich hier nur um das zu dessen Beschaffung nötige Geld handelt. Der fragliche Satz ist schon wegen seiner Konstruktion ein späterer erklärender Zusatz. Denn gut hebräisch wird חסר = Mangel leiden entweder absolut gebraucht oder mit dem Acc. des entbehrten Gegenstandes; vgl. 2, 7 und 8, 9 wie auch Neh. 9, 21. Eine andere klassische Konstruktion dieses Verbums ist die, wobei die fehlende Sache Subjekt ist; aber dann darf die Beziehung zur Person nicht ausgedrückt werden, vgl. Jes. 51, 14 und Eccl. 9, 8. Die Konstruktion, wobei die Sache Subjekt ist und

die Person durch ל ausgedrückt wird, wie hier, gehört der Sprache der Mischna an und ist nicht biblisch.

9. בליעל = בְּלִי יַעַל, worin יעל Hiphilform ist, scheint ursprünglich ein Synonym von שאול, das auch so benannt wurde als der Ort der seine Bewohner nicht wieder herauflässt; vgl. Hi. 7, 9. Daher findet sich בליעל Ps. 18, 15, wie Jes. 38, 18 und Ps. 6, 6. 18, 6 שאול, in Parallele zu מות. Oefter aber heisst der Ausdruck als Bestimmungswort höllisch, teuflisch, und hier bezeichnet er nichts Schlimmeres als Missgunst. Ebenso wird der Karmeliter Nabal, dem nichts Schlimmeres nachgesagt wird, als dass er nicht gern Geschenke machte, 1 Sam. 25, 17. 25 בן בליעל und איש בליעל genannt. Dieser letztere Begriff ergibt sich aus der Vorstellung, dass die Scheol ihre Bewohner festhält und ihnen die Rückkehr nicht gönnt. Natürlicher wäre freilich die Verbindung דבר בליעל, allein dieser Ausdruck ist idiomatisch Bezeichnung für jede bösartige, unheilbare Krankheit, vgl. Ps. 41, 9; darum ist hier statt dieser direkten Verbindung das Nachtragen des Bestimmungswortes gewählt. Selbstverständlich muss das Bestimmungswort auch in dieser Stellung im abhängigen casus, nach occidentalen Begriffen im Genetiv, gedacht werden.

11. לעניך ist Sing. Das Segol ist nötig, weil sonst das vokallose Jod im vorherg. Vokal quieszieren müsste, was es aber nicht soll. Der dazu kommende Vokal hat aber auch die Dagešierung des Jod zur Folge.

14. העניק תעניק לו ist als zweiter Halbvers zum vorherg. zu ziehen. Das Verbum ist danach intransitiv oder absolut gebraucht. Was der Ausdruck eigentlich heisst, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Aber die ihm beigelegte Bedeutung „auf den Nacken legen“ ist sprachlich unbegründet und sachlich lächerlich, letzteres namentlich wenn man unter מצאנך einige Schafe versteht, wie dies allgemein geschieht. Allein so kann מצאנך nicht gemeint sein, weil dazu wohl מגרנך, aber nicht מיקבך passt. Denn die Mitgabe von etlichen Schafen und etwas Getreide könnte wohl so verstanden werden, als sei es dabei auf Zucht und Aussaat abgesehen, aber das Geschenk aus der Kelter kann nur für den unmittelbaren Genuss gemeint sein. Ausserdem wäre danach von dem Herrn zu viel verlangt, wenn er dem Sklaven, nachdem er ihn für seinen Dienst redlich bezahlt hat, beim Entlassen noch Schafe für die Zucht und Getreide zur Aussaat mitgeben sollte. Darum empfiehlt sich die Fassung „von den Erzeugnissen deiner Schafe und dem

Ertrage deiner Getreide- und Weinernte". Gemeint sind Milch, Butter, Käse, Brot und Wein. Danach werden LXX mit ihrem ἐφόδιον ἐφοδιάσεις αὐτὸν als Wiedergabe von העניק תעניק לו im Grunde wohl Recht haben. Aber wie der Ausdruck zu dieser Bedeutung kommt, oder vielmehr was er eigentlich bedeutet, lässt sich, wie gesagt, nicht bestimmt angeben. Vielleicht ist dieses ענק mit ענג verwandt oder vielleicht ist gar הענג תעניג zu lesen. Dann hiesse der Satz wörtlich: mache ihm ein Vergnügen, d. i., gib ihm etwas mit, womit er sich auf dem Wege gütlich tun und seine Freilassung feiern kann. Dass auch die Mitgabe von Wein befohlen wird, spricht für diese Fassung; vgl. die Schlussbemerkung zu 16, 3. — Bei der Verbindung des fraglichen Satzes mit dem vorherg. bildet מצאנך ומגרנך ומיקבך das Objekt zu תתן, während אשר, auf diese Substantiva bezüglich, adverbiell im Acc. steht. Der Sinn des Ganzen ist danach der: von den Erzeugnissen deiner Schafe etc. womit dich JHVH gesegnet hat, sollst du ihm mitgeben.

16. Für אֲהֵבְךָ sprich אֲהָבְךָ als erste Pers. Imperf. — vgl. Pr. 8, 17 — und lies, demgemäss, לִי für לו. Das Ganze ist danach direkte Rede des Sklaven; vgl. Ex. 21, 5. Ueber ואת ביתך sieh zu Gen. 6, 18.

17. Ueber באזנו ובדלת sieh zu Ex. 21, 6. כן bezieht sich sowohl auf das Durchbohren des Ohres im Falle des weiteren Dienstes nach Ablauf von sechs Jahren als auch auf die Beschenkung bei der Freilassung.

18. בעינֶךָ will die Mossora als Plural gefasst wissen. Sam. und manche alte von Ginsburg angeführte Ausgaben bieten auch dafür בעיניך, doch scheint mir dies auf Missverständnis zu beruhen. Der Text las ursprünglich wohl עינֶךָ als Subjekt zu יקשה, welches aus תקשה umgeändert sein mag oder auch nicht; vgl. zu Gen. 13, 6. Ueber diesen Gobrauch von קשה vgl. 1 Sam. 25, 3, wo der missgünstige Karmeliter Nabal איש קשֶׁה genannt wird. יקשה עינך oder תקשה עינך ist so viel wie תרע עינך; vgl. 28, 54. 56. In solchen Verbindungen aber ist עין immer nur im Sing.; sieh zu Num. 24, 3. שכר, das durch Dittographie aus dem Folg. entstanden ist, ist zu streichen.

21. Vor פסח וגו׳ ist nicht etwa כי יהיה zu ergänzen. Freilich erwarten wir Abendländer nach כי יהיה בו מום die Nennung des Gebrechens, nicht die Nennung der damit behafteten Person. Anders aber der Semite; vgl. Tausend und Eine Nacht ed. Habicht Band II S. 211 انسان صنعته مزيّن ein Mensch, der von Profession, wörtlich dessen Profession, Barbier ist, und sieh zu 21, 23. Ebenso ist die

Ausdrucksweise in der Sprache der Mischna; vgl. Sabbath 7, 2 אבות מלאכות . . . . הזורע והחורש והקוצר die Hauptverrichtungen sind wer da sät, pflügt oder erntet, statt „das Säen, Pflügen und Ernten", wie wir sagen würden. Aehnlich Kidduschin 82b אשרי מי שאומנתו בשם wohl dem, dessen Geschäft, d. h. der von Profession, Parfümeur ist.

XVI.

1. Ueber חדש האביב sieh die Ausführung zu Ex. 13, 4. Unter פסח ist hier am Eingang unseres Abschnitts das Fest, nicht das Opfer gemeint. Vom Passahopfer ist erst im Folgenden die Rede. Ueber עשה mit Bezug auf פסח in diesem Sinne vgl. zu 15, 1.

3. Streiche von שבעת ימים an bis מצות incl. Dass dieser Satz nicht ursprünglich ist, sieht man schon an dem Gebrauch von עליו. Denn dieses עליו kann nicht heissen „dazu", wie das erste, weil man das Passahopfer sieben Tage nicht essen durfte; vgl. Ex. 12, 10. עליו kann in diesem Satze nur heissen „darüber hinaus" und שבעת ימים עליו nur so viel sein wie: während der darauf folgenden sieben Tage. Dieser Gebrauch von על ist jedoch zu spät, als dass der Satz in dem die Präposition so vorkommt, in einem Abschnitt, worin der erste Monat des Jahres durch חדש האביב bezeichnet ist, ursprünglich sein könnte. Es gibt aber noch einen gewichtigern Grund, weshalb der fragliche Satz an dieser Stelle nicht ursprünglich sein kann. Denn, behält man diesen Satz als ursprünglich bei, so kann לחם עני nur auf מצות bezogen werden, was aber durchaus nicht angeht, da die מצות nichts weniger waren als לחם עני. Tatsächlich waren die unter der heissen Asche gebackenen ungesäuerten Brotkuchen eine Delikatesse, womit man einem Gaste, sogar einem König aufwartete; vgl. Gen. 19, 3. Ri. 6, 19. 1 Sam. 28, 24, weil das gesäuerte Brot nicht immer frisch war und wegen der zur Gärung des Teiges erforderlichen Zeit in der Eile nicht frisch gebacken werden konnte. Ausserdem kann לחם עני nicht Apposition zu מצות sein, weil nach Vb und andern Stellen im Pentateuch das Passahfest nicht zum Andenken an die Knechtschaft Aegyptens sondern zum Andenken an die Befreiung daraus gefeiert werden soll und zu einer solchen Feier „das Brot des Elends" durchaus nicht passt. Streicht man nun den fraglichen Satz als spätere Zutat, deren Zweck aus unserer Bemerkung zu V. 8 erhellen wird, so bezieht sich לחם עני auf חמץ, und gesäuertes Brot ist während des Passahfestes verboten, weil es gemeine Kost ist und für ein solches Fest nicht passt. Nur zu מצות als besserer, nicht schlech-

terer Kost passt auch die Vorschrift Ex. 12, 8b. Denn mit „Brot des Elends“ vertragen sich schlecht der Braten, statt Suppenfleisch, die bittern Kräuter als Salat und die vier Becher Wein, die in nachbiblischer Zeit, aber schon sehr früh dazu kamen. — Auch im zweiten Halbvers ist der Satz כי בחפזון יצאת מארץ מצרים nicht ursprünglich.

6. מועד צאתך bezeichnet den Tag, innerhalb dessen der Auszug stattfand, nicht die Stunde, wo er anfing; denn der Auszug begann nicht am Abend, sondern spät in der Nacht; vgl. V. 1 und Ex. 12, 29—34.

7. במקום אשר יבחר וגו׳ ist Ortsbestimmung auch zu ובשלת, denn das Opferfleisch wurde in den Vorhöfen des Heiligtums gekocht; vgl. Ez. 46, 24. Mit אהליך sind hier wahrscheinlich die Quartiere der Wallfahrer in Jerusalem gemeint, nicht ihre Behausung im Heimatsorte. Jedenfalls aber brachte man beim Passahmahl die ganze Nacht zu, indem man die erwachsenen Kinder mit den alten Traditionen über die Befreiung aus Aegypten bekannt machte; vgl. zu Ex. 12, 42.

8. Den Widerspruch zwischen Va und den andern Stellen im Pentateuch, worin für das Essen des ungesäuerten Brots sieben Tage vorgeschrieben sind, zu beseitigen, ist der Zweck der Zutat in V. 3a. Neben jener Zutat will diese Stelle so verstanden werden: wenn du sechs Tage ungesäuertes Brot gegessen hast, soll der siebente עצרת sein, etwa nach Lev. 22, 27. Aber dieser Sinn ist hier, wo im Unterschied von dort im Nachsatz kein Verbum da ist, ausgeschlossen.

9. החל fasst man gewöhnlich als Inf. Hiph. von חלל in der Bedeutung „beginnen.“ Allein „vom Anfangen der Sichel an dem Halm“ ist doch wohl ein zu sonderlicher Ausdruck. Wahrscheinlicher kommt החל von חול, und der Inf. lautet הָחֵל statt הָחִיל wegen des Wortspiels mit חָלַל, wie der Inf. constr. von גוד Ps. 56, 9 aus ähnlichem Grunde גוֹד statt גוּד lautet. Kal von חול heisst im A. T. über jemanden oder über etwas kommen. In der Sprache der Mischna wird das Verbum von einem Feste gebraucht mit Bezug auf den Tag, auf den es fällt. Der Tag, wird durch ב bezeichnet; vgl. die Konstruktion Thr. 4, 6. Danach ist Hiph. hier faktitiv, חרמש Objekt, das Subjekt aber nicht genannt und מהחל חרמש בקמה so viel wie: von der Zeit an, wo man die Sichel an den Halm anlegt. Die Wahrscheinlichkeit dieser Fassung steigert sich fast zur Sicherheit durch den Umstand, dass Sam. מהחלך bietet, das

wohl auch den LXX vorlag; denn danach kann חרמש nur Objekt sein, und da „den Sichel am Halm anfangen“ vollends Unsinn ist, so bleibt nichts übrig als für das Verbum die oben genannte Abstammung und Bedeutung anzunehmen.

13. באספך מגרנך bezeichnet den Schluss der Getreideernte. Denn das abgeschnittene Korn lag in Schobern auf dem Felde bis gegen den Herbst, wo es ganz trocken war, dann erst wurde es auf die Tenne geschafft, da frische Halme sich nicht gut dreschen lassen, namentlich wenn das Dreschen durch das Stampfen des Viehs geschieht.

16. Ueber זכורך sieh zu Ex. 23, 17 und vgl. hier oben V. 11. 12. 18, wonach auch die Tochter und sogar die Magd im Heiligtum vor JHVH erscheinen muss.

19. Lies יָעֵר für יעוּר dann streiche עיני und fasse חכמים im Sinne von „Schlauköpfe“. Ueber den Sinn des Ganzen vgl. zu Ex. 23, 8. Der Schlusssatz ist = und lässt gerechte Sache in einem schiefen Lichte erscheinen.

20. רדף mit dem Acc., in der Sprache der Mischna auch mit אחר, heisst nach etwas streben; vgl. zu Jer. 23, 10.

XVII.

2. Steuernagel, der mit grosser Wut in unserem Buche die zwei Quellen, die eine, worin Israel singularisch und die andere worin es pluralisch angeredet wird, von einander zu scheiden sucht und sich dabei, wie üblich, von Spracheigentümlichkeiten leiten lässt, bemerkt, dass יקום charakteristisch sei für Sg., während Pl. יִמָּצֵא dafür sage, und verweist dabei einerseits auf unsere Stelle, wie auch auf 18, 10. 21, 1. 22, 22. 24, 7 andererseits auf 13, 2 und 19, 15. 16. Dies erinnert an den chassidäischen Heiligen, der sich in kabbalistischen Erklärungen erging über die sonderbare Erscheinung, dass es im Buche Esther bald ויאמר bald ותאמר heisst. Darauf wagte einer seiner Zuhörer einem andern gegenüber die Bemerkung, dass sich die Sache ohne die Kabbala erkläre, da von diesen beiden Ausdrücken der eine männlich und der andere weiblich sei. Doch der Angeredete sagte: „du Narr, unser Rabbi kümmert sich so wenig um die Dinge dieser Welt, dass er die beiden Geschlechter nicht zu unterscheiden weiss! Der gute Rabbi vermass sich jedoch nicht am A. T. Textkritik zu üben, obgleich er mit Hilfe der Konkordanz vielleicht eine ebenso gute Probe davon hätte geben können wie die, welche wir oben mitgeteilt.

Für באחד bietet Sam. באחת, was herzustellen ist. Demgemäss muss man aber auch עָרֶיךָ für שעריך lesen; vgl. 13, 13 באחת עריך mit folgendem Relativsatz desselben Inhalts wie hier. Wegen des Relativsatzes wird die hier vorgeschlagene Emendation nötig; denn dass JHVH den Israeliten Städte zu geben versprach, ist an letzterer Stelle gesagt, aber dass er ihnen Tore geben will, ist nirgends zu lesen.

3. Die besondere Hervorhebung von Sonne Mond und Sterne neben dem umfassenden אלהים אחרים erklärt sich nach dem zu 4, 19 Gesagten. Selbst die Anbetung der Gestirne, auf die JHVH die Heiden gewissermassen angewiesen hat, wird dem Israeliten als Götzendienst angerechnet. לא צויתי heisst ich habe verboten. Das Hebräische hat keinen anderen Ausdruck für diesen Begriff; sieh zu Num. 11,11 und vgl. griechisch οὐ φημί.

4. ושמעת ist = und du nimmst Kenntnis davon. Der Nachsatz beginnt erst mit dem folg. Verse.

5. Sehr auffällig ist die Wiederholung von את האיש או את האשה, wie überhaupt die Nennung beider Geschlechter hier und auch V. 2. Mir scheint, dass der Verfasser hauptsächlich an das Weib dachte. Im allgemeinen nahm eine Heidin, die einen Israeliten heiratete, die Religion ihres Gatten an. Doch war es natürlich, dass eine solche Proselytin, mit ihrer Bekehrung es nicht ernstlich nahm, sondern sich gelegentlich in Anbetung an ihren väterlichen Gott wandte. An dergleichen Fälle dachte unser Verfasser, wie gesagt, hauptsächlich, und da er das Weib allein nicht nennen konnte, suchte er seine Absicht durch die ausdrückliche und wiederholte Nennung beider Geschlechter kundzugeben. LXX, die den Zweck der Wiederholung nicht verstanden, bringen את האיש או את האשה nicht zum Ausdrucke. Für שעריך, das in diesem Zusammenhang keinen rechten Sinn gibt, ist ohne Zweifel שַׁעַר עִירְךָ zu lesen. Die Korruption entstand durch den Wegfall von ער vor dem ursprünglich vielleicht defektiv geschriebenen עירך.

6. Sam. und LXX bieten או על פי שלשה, wie 19, 15. Dies ist wohl besser, aber nicht unbedingt nötig. Besser ist die Wiederholung von על פי vor שלשה weil dadurch der überschüssige Zeuge deutlicher mit den beiden erforderlichen in eine Reihe gestellt wird. Denn offenbar hat die Nennung von drei Zeugen den Zweck, das Vernehmen des dritten Zeugen nötig und ihn im Falle falschen Zeugnisses nicht minder als die beiden andern verantwortlich zu machen, obgleich seine Aussage, auf die Aussage jener folgend,

auf das richterliche Erkenntnis keinen wesentlichen Einfluss haben konnte. Ueber die rabbinische Auffassung dieser Stelle sieh Makkoth 1, 8.

7. Ueber den Sinn von בראשנה und באחרנה vgl. die Bemerkung zu 13, 10.

8. Niph. von פלא heisst eigentlich als פֶּלֶא, d. i. ohne Gleichen, da stehen, vgl. zu Lev. 27, 2, daher wird es hier von einem Rechtsfalle gebraucht, auf den keine Vorschrift des Gesetzes zu passen scheint. למשפט ist nähere Bestimmung, und בין hängt von משפט ab; vgl. שפט בין Gen. 16, 5. 31, 53 und besonders Ez. 34, 22. דברי ריבת heisst nach der Bemerkung zu Ex. 23, 2 zweifelhafte Fälle. בשעריך endlich, dem המקום אשר יבחר יהוה entgegengesetzt, bildet die Ortsangabe zu יפלא. Wenn dem niedern Richter in einer der Provinzstädte die Entscheidung in irgend einem Falle zweifelhaft ist, weil ihm keine der gesetzlichen Vorschriften darauf zu passen scheint, dann soll er sich an das Obergericht in der Hauptstadt wenden.

9. Der Priester entschied nur in Sachen der Religion und des Ritus, der Richter aber in allen praktischen Fällen von Mein und Dein, wofür jenem, der, vom Volke unterhalten, keine Geschäfte trieb, die nötige Erfahrung fehlte; vgl. zu V. 11. אשר יהיה בימים ההם scheint mir die Entscheidung des niedern Richters nach alten Präzedenzfällen und Gesetzeserklärungen auszuschliessen, die einer andern Zeit angehören. Sonst wäre dieser Relativsatz vollends überflüssig; vgl. zu 26, 3. Die Restriktion ist zweckmässig. Denn Zeitumstände ändern zum Teil den Aspekt eines Rechtsfalls, darum gilt nur die Entscheidung eines zeitgenössischen Richters. Für ודרשת drücken Sam. und LXX ודרשו aus, das auf die Priester und Richter in der Hauptstadt bezogen sein will, doch ist die Recepta allein richtig. 19, 18 bietet keine Analogie dazu. ודרשת, zu dem das Objekt aus dem Vorherg. sich ergänzt, ist = und befrage sie.

10. Hier ist die Anrede nicht an den niedern Richter, sondern an die streitenden Parteien; sonst müsste es, da jener an Ort und Stelle des Obergerichts sich begeben hat, unbedingt בַּמקום statt מן המקום heissen. ועשית וגו׳ ist danach so viel wie: dann sollst du dich in die Entscheidung fügen, welche die niedern Richter dir als die von jenem Orte, d. i. vom Obergerichtshof in der Hauptstadt ausgehende, geben werden.

11. התורה אשר יורוך bezeichnet die Entscheidung des Priesters in Sachen der Religion und des Ritus, während unter המשפט אשר

יאמרו לך das Urteil des weltlichen Richters in praktischen Fällen von Mein und Dein zu verstehen ist; vgl. zu V. 9.

12. Unter האיש versteht die Mischna hier den niedern Richter, den sie in solchem Falle der Widerspenstigkeit זקן ממרא nennt; vgl. Synhedrin 11, 1—3. Tatsächlich aber ist, wie in folg. Verse וכל העם zeigt, der vom Urteil des Obergerichtshofs Betroffene zu verstehen; vgl. zu V. 10. Daraus aber, dass der Tod nur auf die Nichtachtung des obergerichtlichen Erkenntnisses steht, geht hervor, dass die Entscheidung des niedern Richters selbst nicht unbedingt angenommen werden musste. Vielmehr konnte man von den niedern Gerichten der Provinzstädte an das höchste Gericht in der Hauptstadt appelieren. Das Urteil des Obergerichtshofs aber soll endgiltig sein, und die Weigerung, es anzunehmen, mit dem Tode bestraft werden; vgl. zu 2. Chr. 19, 8.

13. Für ויראו ist וירָאו zu lesen und die Bemerkung zu 13, 12 zu vergleichen.

16. Manche Erklärer glauben hier herauslesen zu können, dass Israeliten tatsächlich nach Aegypten gegen Rosse verhandelt wurden, was aber lächerlich ist. Wie לא ישיב וגו׳ zu verstehen ist, zeigt im zweiten Halbvers בדרך הזה; denn dieser Ausdruck beweist, dass es sich hier nicht um das permanente Verbleiben in Aegypten sondern lediglich um den Verkehr nach diesem Lande handelt. Der König soll sich nicht viele Rosse anschaffen, weil dies einen starken Verkehr nach Aegypten, dem Lande der Rosse, zur Folge haben würde. Eigentlich aber ist dies nicht der wahre Grund des Verbots, welches vielmehr auf einem nationalen Vorurteil gegen Rosse beruht. Doch darüber bei anderer Gelegenheit. אמר ist im Sinne des Präsens gebraucht, und לכם bezeichnet nicht den Dat., sondern gibt die nähere Beziehung an. Danach heisst der zweite Halbvers: während JHVH mit euch vorhat, dass ihr euch nie wieder auf diesen Weg begebet. Somit braucht dieser Gedanke im Pentateuch an einer andern Stelle nicht ausgesprochen zu sein.

17. Der Satz ולא יסור לבבו hängt vom Vorherg. ab, doch will damit schwerlich gesagt sein, dass ein zahlreicher Harem an sich zum Abfall von JHVH führt. Die Sache ist wohl so zu verstehen. Einen grossen Harem hält man um verschiedene Typen weiblicher Schönheit aus verschiedenen Nationen zu haben; und heidnische Weiber verführen zum Götzendienst, wie die Geschichte Salomons lehrt; vgl. 1. K. 11, 1—8. Aus dem Zusammenhang von V. 16 und 17 scheint hervorzugehen, dass das Streben nach grossen

Schätzen für ebenso unisraelitisch galt als das Halten vieler Rosse; vgl. Jes. 2, 6—8.

18. משנה fassen alle Neuern im Sinne von „Abschrift", wofür der Ausdruck aber unhebräisch ist. Und wenn das Nomen dies auch heissen könnte, dürfte in diesem Zusammenhang את davor nicht stehen, da die betreffende Abschrift so weit unbestimmt ist. Allerdings ist hier von einer Abschrift des Gesetzes die Rede, aber für „sich von etwas eine Abschrift machen" sagt man im Hebräischen einfach es oder dessen Worte, d. i. Inhalt, niederschreiben; vgl. Jer. 36, 28. Hier neben מלפני הכהנים wäre ein Wort für „Abschrift" entschieden überflüssig. משנה התורה ist Namen unseres Buches, wie auch die Alten diesen Ausdruck verstanden. Unser Buch wird hier so benannt, entweder weil es zum grossen Teil in der Rekapitulation von Begebenheiten aus der Vergangenheit besteht — משנה im Sinne von Wiederholung — vgl. zu 1, 2, oder, was wahrscheinlicher ist weil der Verfasser für den Augenblick, der für alle Zeiten ausreicht die Maske fallen lässt und sein Buch „die Zweite Gesetzgebung" nennt. Danach sollte es eigentlich הזה statt הזאת heissen, doch stimmt das Fürwort, wie auch sonst dergleichen nähere Bestimmungen, im Genus mit dem ihm nächsten Substantiv überein. מלפני הכהנים will nicht sagen, dass sich der König die Vorlage zur Abschrift des Gesetzes von den Priestern geben lassen muss. Alles, was nach diesem Ausdruck verlangt wird, ist, dass die Priester die veranstaltete Abschrift durchsehen und für korrekt erklären. לפני הכהנים würde nur heissen mit Erlaubnis oder Zustimmung der Priester; in מלפני הכהנים aber liegt der Begriff, dass die Abschrift den Priestern zur Sanktionierung unterbreitet werden soll.

19. Für בו bietet Sam. בה, doch ist ersteres, welches sich auf ספר bezieht, ungleich besser. Denn man liest nicht in der תורה, sondern nur im ספר התורה; vgl. Neh. 9, 3. Neh. 8, 4 heisst es ויקרא בו sogar bei vorhergehendem תורה nicht ספר.

19. Ueber die Konstruktion in לשמור את וגו׳ לעשתם siehe zu 5, 12.

20. לבלתי רום לבבו מאחיו verstehen alle Ausleger vom Stolze des Königs gegen das Volk. Aber diese Fassung ist sprachlich und sachlich unrichtig. Denn dafür müsste es לבלתי התנשא על אחיו heissen; vgl. Num. 16, 3 und Ez. 29, 15, da unser Ausdruck gut klassisch nur vom Verhalten eines Menschen JHVH gegenüber gebraucht ist; vgl. 8, 14. Ez. 31, 10. Hos. 13, 6. Ausserdem wäre es absurd, von einem König zu erwarten, dass er nicht durch einen gewissen Stolz seine Würde gegen das von ihm beherrschte Volk zu behaupten

suche. Endlich passt auch der angebliche Gedanke in den Zusammenhang nicht. Die Worte wollen mit Bezug auf das Gesetz JHVHs verstanden sein, von dem unmittelbar vorher und nachher die Rede ist. Danach kann der Satz nur heissen: dass er sich nicht in seinem Stolze dem Gesetze JHVHs minder unterworfen dünke, als seine Brüder, d. h. als das gemeine Volk.

XVIII.

1. Man beachte hier den Gebrauch von אכל in der Bedeutung „auf etwas für seinen Unterhalt angewiesen sein, davon leben".

6. Der Relativsatz אשר הוא גר שם setzt voraus, dass die Leviten, das heisst hier der ganze Stamm Levi einschliesslich der Priester, nicht in ihnen angewiesenen Städten wohnen, wie nach Num. 35, 2—8 der Fall sein müsste, sondern im ganzen Lande zerstreut sind, wo sie an den verschiedenen Kultusstätten, den Bamoth, als Priester fungieren. Nur auf solchen Zustand der Dinge passt der Ausdruck גר; vgl. Ri. 17, 7 und 19, 1. Der Satz ובא בכל אות נפשך, = und er kann ja hingehen, wohin er Lust hat, vgl. zu 12, 15, ist Parenthese. Der Nachsatz fängt erst mit V. 8 an.

7. Dass der Nachsatz erst mit dem folg. Verse beginnt, ist bereits oben gesagt worden. Hier wird nur die Bedingung angegeben, unter der das V. 8 Gesagte gilt. Diese Bedingung ist, dass der von auswärts nach dem Zentralheiligtum in der Hauptstadt kommende Priester aus dem Stamme Levi daselbst seine Funktionen im Namen JHVHs verrichte, was er früher an den Bamoth in den Provinzstädten entweder gar nicht oder doch nicht immer getan. Denn an den Bamoth wurde auch fremden Göttern und nicht selten nur ihnen allein geopfert. Man sieht, dass der Verfasser hier an die Zustände seiner Zeit denkt.

8. Der erste Halbvers setzt voraus, dass die Abgaben des Volkes an die Priester soweit sie in Viktualien bestanden entweder von dem Volke selbst oder von dem Empfänger an die Verwaltung der Vorräte abgeliefert und von da aus unter die Priester verteilt wurden. In ממכריו, wofür Sam. ממכרו hat, steckt ohne Zweifel dasselbe Substantiv, das 2. K. 12, 6 und 8 מַכָּר punktiert ist. Dieses Substantiv, welches nach letzterer Stelle eine Person bezeichnet, kann in der dort gegebenen Aussprache nicht von נכר, sondern nur von מכר herkommen. Vielleicht ist aber dort מַכְּרוֹ respekt. מַכְּרֵיכֶם zu lesen. Das Geld, welches jeder Priester von seinem Bekannten oder Makkâr (was letzteres heisst, lässt sich nicht sagen) erhält, das

wurde nicht zu gleichen Teilen verteilt, sondern von jedem Empfänger für sich behalten oder an den Fond für Reparaturen am Heiligtum abgeliefert; sieh 2. K. 12, 5—9. על האבות ist zu streichen Der Ausdruck, in dem das Subst. הָאבֹת gesprochen sein will, rührt von einem alten Leser her, der sich „über Zaubereien“ als Inhaltsangabe für die unmittelbar darauf folgenden sechs Verse an den Rand geschrieben, woher sie in den Text gerieten. In dieser Ueberschrift wurde אוב gewählt, weil die dadurch bezeichnete Art Zauberei die verbreiteste war.

13. תמים heisst nicht ohne Tadel, sondern ist in mehr physischem Sinne zu verstehen, im Sinne von „ungeteilt“. Wenn Israel neben dem Propheten JHVHs Zauberer konsultieren sollte, würde es JHVH nicht sein ganzes Vertrauen schenken.

15. Ueber יקים mit Bezug auf einen Propheten sieh die Bemerkung zu 13, 2.

19. Für דברי liest man nach Sam. ungleich besser דבריו, worauf der folg. Relativsatz viel besser passt.

20. Der Ausdruck אשר יזיד לדבר, wie auch בזדון דברו V. 22 setzen voraus, dass auch der wahre Prophet irren und in seinem Irrtum etwas für JHVHs Wort halten kann, was keines ist. Danach wäre jedoch JHVHs Wort nichts als ein im Propheten aufsteigender Gedanken, den er wegen seiner Trefflichkeit für eine Eingebung JHVHs ansieht. Eine solche Vorstellung kann aber nur einer spätern Zeit angehören.

22. Hier erwarten wir Occidentalen zur Einführung dessen, was den Nachsatz zu V. 21 bildet, irgend eine Verbindungsformel (Steuernagel ergänzt in der Uebersetzung dem Sinne nach „so beobachte folgendes Merkmal“), der Hebräer aber bedarf deren nicht; vgl. das Satzgefüge Lev. 25, 20. 21.

XIX.

3. תכין ist in dem zu Ex. 16, 5 angegebenen Sinne zu verstehen, und דרך bezeichnet hier, wie 14, 24 und sonst öfter, die Entfernung. Bei der Verteilung der drei Asylstädte auf das ganze Land, soll deren Lage so bemessen werden, dass je eine von jedem Punkte des entsprechenden Landteils leicht erreicht werden kann; vgl. zu V. 6.

4. דעת ist = Vorbedacht. An sich könnte בבלי דעת auch heissen im Zustand der Unverantwortlichkeit, vgl. in der Sprache

der Mischna בן דעת ein vernünftiges Wesen, allein dazu passt der folg. Relativsatz nicht.

5. Dieser Fall ist, wie die Konjunktion in ואשר zeigt, mit dem vorhergehenden nicht identisch, doch ist nicht klar, inwiefern sich die beiden Fälle von einander unterscheiden. וגדחה ידו ist = und seine Hand wird weggestossen, d. i. er führt sie mit grosser Wucht; vgl. 20, 19.

6. Dieser Satz hängt von תכין לך הדרך in V. 3 ab. Wenn die Asylstädte nicht auf den Flächenraum des ganzen Landes mit Rücksicht auf ihre Entfernung von den verschiedenen Punkten der einzelnen Landteile gleichmässig verteilt sind, kann es vorkommen, dass der Flüchtling sehr weit zu laufen hat. Allerdings wird dabei vorausgesetzt, dass der Rächer schneller laufen kann als der Flüchtling, welche Voraussetzung auffällig ist. Denn den Flüchtling, dem es ums Leben geht, trägt seine Todesangst schneller als den Rächer sein Eifer der Rache. יחם לבבו drückt dem Zusammenhang nach eine Erregung des Gemütes aus, bei der Selbstbeherrschung unmöglich ist; vgl. K. zu Ps. 39, 4.

9. Ueber die Konstr. in כי תשמר וגו׳ לעשתה sieh zu 5, 12. Zu beachten ist hier, dass der auf המצוה הזאת bezügliche Relativsatz hinter und nicht vor dem abhängigen Infinitiv seine Stellung hat. Dies geschieht, um Zweideutigkeit zu vermeiden.

11. ומת ist nach והכהו נפש keineswegs überflussig, denn der Sinn des letztern Ausdrucks ist nicht mehr als: und er schlägt ihn in mörderischer Absicht.

13. Für das ungrammatische דם ist nach Sam. und LXX הדם zu lesen. Der Abschreiber, dessen Vorlage, wie alle alten Handschriften, keine Wortabteilungen hatte, las fälschlich וכערתה דם, und da er das He für blosses orthographisches Zeichen hielt, liess er es weg.

15. יקום דבר wegen der etwaigen Opposition der Aussage des Angeklagten, der seine Schuld ableugnen mag; sieh zu Num. 11, 23.

16. עד kann hier schon deshalb nicht Zeuge bedeuten, weil dann der Sing. unmittelbar nach der Bestimmung, dass jede Sache auf die Aussage zweier Zeugen sich stützen muss, unmöglich ist. עד bezeichnet an dieser Stelle den Kläger; vgl. zu Ex. 20, 16. Demgemäss ist לענות בו סרה = ihn fälschlich zu verklagen, eine erdichtete Forderung gegen ihn zu erheben. Ueber לענות vgl. 1. Sam. 12, 3. Micha 6, 3 und über סרה hier oben zu 13, 6. Nur zu dieser Bedeutung von עד passt המס als nähere Bestimmung.

17. Diejenigen, die V. 16 unter עד den Zeugen und unter סרה den Abfall von JHVH verstehen, geben an, dass hier unter שני האנשים אשר להם הריב der Angeschuldigte und der Zeuge gemeint sind, aber diese Angabe verrät mehr Sophisterei als Kenntnis des Hebräischen.

20. Von ויראו gilt hier dasselbe, was oben zu 13, 12 gesagt ist.

XX.

1. Dem סוס ורכב gegenüber ist עם Fussvolk; vgl. zu Gen. 3,2. המעלך מארץ מצרים besagt so viel wie: wenn es JHVH, euerem Gotte, gelungen ist, euch aus Aegypten zu befreien, wo ihr als Sklaven im Lande euerer Zwingherren nichts dazu tun konntet, um wie viel mehr kann er euch jetzt, da ihr zu kämpfen im Stande seid, gegen einen noch so zahlreichen und furchtbaren Feind helfen? Das scheint hier der Sinn zu sein, weil es sonst ילחם לכם statt עמך heissen würde.

3. Man beachte an dieser Stelle den Ausdruck ואמר אליהם statt לאמר in V. 5. Der unabhängige Ausdruck hier, leitet nur die Gedanken für eine Ansprache an das Heer ein, welche Gedanken der im Reden geübte Feldpriester nach Massgabe der Umstände erweitern und in passende Worte kleiden soll. Dagegen führt das abhängige לאמר weiter unten stereotype Formeln ein, welche die ungebildeten niedern Beamten wörtlich wiederholen müssen.

5. מי האיש ist hier und im Folgenden eigentlich nicht relativ, sondern fragend; vgl. Ps. 34, 13, wo auf diesen Ausdruck eine direkte Anrede folgt. Man muss sich daher denken, dass diejenigen Krieger, die von diesen Fragen betroffen wurden, mit der Hand ein Zeichen gaben oder gleich aus den Reihen herausrückten. ילך וישב kann hier und in den beiden folgenden Fällen nur eine Erlaubnis, nicht einen Befehl ausdrücken. Anders V. 8; sieh folgende Bemerkung.

8. Durch ויספו השטרים וגו׳ soll dieser letzte Fall offenbar von den drei vorhergehenden getrennt und ein Wink gegeben werden, dass hier ילך וישב einen Befehl ausdrückt. Und dies ist sehr logisch und gerecht. Denn in den vorhergehenden Fällen ist die Rückkehr nach Hause aus Rücksicht auf das betreffende Individuum nur gestattet, hier aber, wo sie, wie der Verfasser ausdrücklich sagt, aus Rücksicht gegen das gesamte Heer geschehen soll, ist sie befohlen. Dieser Befehl setzt einen ausserordentlichen kriegerischen Geist bei dem Heere voraus. In moderner Zeit dürfte ein solcher

Befehl an die Armee kurz vor einer Schlacht sehr gewagt sein. Doch scheint es auch Zeiten gegeben zu haben, wo dieser kriegerische Geist in Israel durch lange Knechtschaft gebrochen war; vgl. Ri. 7, 3.

9. שרי צבאות, welches sowohl dem הכהן in V. 2 als auch השטרים entgegengesetzt ist, bildet das Subjekt, nicht das Objekt, zu ופקדו. Das Verbum ist danach absolut gebraucht und der Sinn des Satzes der: dann sollen die Heerführer an der Spitze des Volkes die Befehligung übernehmen; d. h. von nun an haben nur sie und nicht die שטרים oder der Feldpriester etwas zu sagen. Für צבאות las der Text ursprünglich wohl הצבאות, und die Weglassung des Artikels beruht auf Verkennung der grammatischen Beziehung des zusammengesetzten Ausdrucks שרי הצבאות, denn zum Objekt schien der Artikel nicht recht passend. Die traditionelle Fassung, wonach der fragliche Satz hiesse „dann soll man Truppenanführer an die Spitze des Volkes ernennen“ ist falsch, weil nach V. 2 hier von dem Moment kurz vor der Schlacht die Rede ist, und dann ist nicht die Zeit zur Ernennung der Heerführer. Das sehen wohl manche der Neuern ein und übersetzen daher ופקדו „und sie sollen stellen“, womit man aber nur dem Leser Sand in die Augen streut, da פקד diese Bedeutung nicht haben kann.

10. שלום bezeichnet hier und im folgenden Verse nicht den Frieden, sondern die Kampflosigkeit. Danach ist וקראת אליה לשלום = so fordere sie auf, sich ohne Kampf zu ergeben.

12. ועשתה עמך מלחמה ist in diesem Zusammenhang so viel wie: sondern leistet dir Widerstand.

18. למען אשר לא ist kräftiger und nachdrucksvoller als das sinnverwandte kürzere פן.

19. Der Ausdruck ימים רבים ist wegen des folgenden כי ממנו תאכל nötig. Während der langen Belagerung trägt der Baum Früchte, von denen das Belagerungsheer essen kann. Ich sage essen kann, denn die Verschonung des Baumes wird nicht zu dem Zwecke anbefohlen, damit man von seinen Früchten esse, sondern der Umstand, dass der Baum Früchte trägt und somit einem besseren Zweck dienen kann als Bauholz zu liefern, ist der Grund des Verbots, ihn zu fällen. So wird diese Stelle von den alten Rabbinen aufgefasst, die daraus ein Verbot herleiten, irgend einen nützlichen Gegenstand zu zerstören oder auch nur zu missbrauchen; vgl. Kidduschin 32 a. Ein schlauer Rabbi, der Bierbrauer war, stützte sogar auf dieses Verbot seinen verdächtigen Grundsatz, dass wer

Bier vertragen kann und Wein trinkt, ein Verschwender sei; vgl. Sabbath 140 b und Samuel Edels Bemerkung zu diesem Ausspruch. Im zweiten Halbvers ist nach LXX אָדָם für האדם zu sprechen. Der Sinn der Frage ist aber nicht „sind etwa die Bäume des Feldes Menschen, dass auch sie der Belagerung von dir unterworfen werden sollten?“, wie man wiederzugeben pflegt. Denn ein solcher Gedanke wäre einerseits zu kindisch, andererseits unlogisch, da bei dem, was im Freien sich befindet, von einer Belagerung die Rede nicht sein kann und fällen doch auch etwas anderes ist als belagern. Endlich kommt bei dieser Fassung בשדה als Bestimmungswort zu עץ nicht zur Geltung. שדה ist hier offenbar der belagerten Stadt entgegengesetzt und der Sinn der Frage der: oder sind etwa die im Freien stehenden Bäume Menschen, dass sie sich von dir sollten belagern lassen, d. i., dass sie sich vor dir hinter fester Mauer flüchten können? Gemeint ist: es ist keine grosse Heldentat, einen Baum, der sich nicht wehren kann, niederzuhauen. Der Ausdruck לבא מפניך במצור, wobei עץ Subjekt bleibt, statt כי תצור עליו mit wechselndem Subjekt, spricht für diese Fassung.

20. ירד wird gebraucht von etwas, das unmittelbar auf dem Boden fusst, vorausgesetzt, dass es weit über Manneshöhe emporragt, um dessen Kommen aus seiner Stellung in horizontale Lage auszudrücken; vgl. den Gebrauch von Hiph. dieses Verbums Num. 1, 51 von dem Abbrechen oder Auseinandernehmen der Stiftshütte, die zwanzig Ellen hoch stand. Hier dachte der Verfasser bei רדתה nicht an die Stadt selbst, sondern an die sie umgebende hohe Mauer; vgl. 28, 52.

XXI.

2. Für ושפטיך ist ohne Zweifel nach Sam. ושטריך zu lesen. Ueber die Verbindung von שטרים mit זקנים vgl. 29, 9. Die Aufgabe der שטרים war bei solcher Gelegenheit die Abmessung der Entfernung nach den verschiedenen Städten, selbstverständlich unter der Aufsicht der Aeltesten. Hätten die Richter bei dieser Prozedur irgend eine Rolle, so müsste im Folgenden unbedingt von ihnen wieder die Rede sein, was aber nicht der Fall ist; dagegen kann es nicht auffallen, dass die am Eingang genannten שטרים als niedere Gemeindediener nicht wieder erwähnt werden.

3. Ueber אשר לא עבד בה וגו׳ sieh zu Num. 19, 2. Im Unterschied vom folg. Relativsatz ist in diesem von einer Arbeit die Rede, bei der das Vieh nicht im Joche ist, z. B. bei dem Dreschen

ohne Dreschwagen. Im zweiten Halbvers ist die Ausdrucksweise hier genauer als dort und 1 Sam. 6, 7. Der minder genaue Ausdruck an der erstgenannten Stelle hat zu der bornierten rabbinischen Ansicht geführt, dass die rote Kuh für ihren rituellen Zweck unbrauchbar wird, wenn sich jemand gegen sie gelehnt, oder wenn man ihr die an die Hörner gebundene Leine über den Rücken geworfen hat; vgl. Para 2, 3.

4. נחל איתן kann nur den Fluss selbst bezeichnen, nicht das Tal in dem er fliesst. Aus diesem Grunde kann aber יעבר ebenso wenig richtig sein wie יזרע, denn בו kann sich nur auf den Fluss selbst beziehen, nicht auf das daran liegende Tal, das ja im vorherg. gar nicht genannt ist, und der Fluss selbst aber kann weder gepflügt noch gesät werden. Statt dieser erwartet man hier zwei Verba, die auf den Fluss passen. Ausserdem müsste es mindestens יֵעָבֵר ohne בו heissen. Denn עבר in der Bedeutung „bebauen" ist transitiv und bei passivem Ausdruck persönlich, sodass das bebaute Land dessen Subjekt ist; vgl. Ez. 36, 9 und 34. Für יעבר ist יֵעָבֵר und יִזָּרֵעַ für יזרע zu lesen. Der Fluss wird danach als solcher beschrieben, der nicht durschritten noch erforscht werden kann. Das passt zu איתן vortrefflich, denn ein fortwährend strömender, nie versiegender Fluss ist auch tief und reissend, sodass er weder durchwattet noch sein Bett erforscht werden kann. Dass נחל für einen derartigen Fluss nicht ein zu schwacher Ausdruck ist, beweist Ri. 5, 21. לא יודע in der Vorschrift über die Riten entspricht dem לא נודע מי הכהו in der Beschreibung des Falles.

5. Dieser ganze Vers, worin auf einmal Priester auftauchen, von denen am Eingang unseres Stückes keine Spur da ist, rührt von einer anderen, späteren Hand her, wahrscheinlich derselben, die das Stück 31, 9—13 geschrieben hat. Mit Ausnahme dieser beiden Stellen lautet die nähere Beschreibung zu הכהנים in unserem Buche stets nur הלוים, vgl. 17, 9. 18 und 24, 8, nicht בני לוי wie hier und dort V. 9.

9. Diese Worte sind nicht mit Bezug auf den vorherg. Fall zu verstehen, da in diesem Falle die Blutschuld nicht gesühnt, geschweige denn gerächt, sondern nur von JHVH gnädiglich vergeben wurde; denn nur das heisst כפר wenn JHVH Subjekt des Verbums ist, während בער in solchen Wendungen lediglich die Befreiung der Gemeinde von der Verantwortlichkeit für ein in ihrer Mitte begangenes Verbrechen durch die gehörige Bestrafung des Verbrechers ausdrückt. Dieser Schluss hängt mit dem Vorherg. nur insofern

zusammen, als er dadurch veranlasst ist. Die Art und Weise, wie die Gemeinde in dem oben beschriebenen Falle die Verantwortlichkeit für den Mord los wird, macht es nötig, ihr einzuschärfen, dass sie in allen Fällen, wo man des Mörders habhaft werden kann, den Mord an ihm rächen muss. Im zweiten Halbvers kann כי nur heissen „denn“ und der Satz die Motivierung des Vorherg. sein. Israel soll jede Blutschuld an dem Schuldigen rächen, weil es durch solche Rächung eine JHVH wohlgefällige Tat vollbringt. JHVH hasst wohl Blutvergiessen über alles, doch hat er Gefallen daran, wenn für das unschuldig vergossene Blut das Blut des Mörders fliesst.

11. ולקחת לך לאשה bildet den Nachsatz, ist also = dann nimm sie dir zum Weibe. Somit wird hier indirekt die Erniedrigung des gefangenen Weibes zur blossen Beischläferin verboten.

12. אל תוך ביתך ist = אל ביתך. Der vollere Ausdruck scheint einer gewissen Quelle dieses Buches eigen zu sein, denn er kommt 22, 2 sonderbarer Weise auch mit Bezug auf das Vieh vor. Das Abscheren des Hauptes wird von allen Auslegern als Zeichen der Trauer gefasst, aber ohne Grund; denn es erscheint nirgends als solches. Nur das Abscheren des Bartes war bei Männern Ausdruck tiefer Trauer; vgl. Lev. 21, 5. Jer. 41, 5. Hier ist von Trauer gar nicht die Rede; vgl. zu V. 13. Zur Trauer passt auch ועשתה את צפרניה nicht, denn das Beschneiden der Nägel setzt als Sorgfalt für die äussere Erscheinung eine heitere Stimmung voraus. Hier liegt ein Schreibfehler vor, denn für וגלחה ist וְנִגְלְחָה zu lesen. Das Verhüllen des Hauptes in einer besondern, aber nicht mehr zu ermittelnden Weise galt als Zeichen tiefer Betrübnis; vgl. 2 Sam. 15, 30. Jer. 14, 3. 4. Esther 6, 12. Das gefangene Weib ist über das Schicksal ihres Volkes tief betrübt, ihr Haupt ist also während des Transports in der bei solchen Gelegenheiten üblichen Weise verhüllt. Aber in das Haus des Mannes gebracht, der sie ehelichen will, muss sie ihr Haupt enthüllen, ebenso wie sie nach V. 13 das Gefangenengewand abzulegen hat; vgl. Pesikta-rabbathi Piska 15 und Midrasch rabba Ex. Par. 15 zu Anfang, wo erzählt wird, dass die Frommen in Israel während der ägyptischen Knechtschaft mit verhüllten Häuptern einhergingen und die Hülle erst dann ablegten, als sie die frohe Botschaft der Befreiung hörten.

13. ישב drückt unter anderm Untätigkeit, Nichtstun aus. Hier ist das Verbum mit Bezug auf die bevorstehende Heirat zu verstehen. Der Sinn des Satzes ist danach der: und sie soll in deinem Hause weilen, ohne zu heiraten. Das Beweinen der Eltern, welches

selbstverständlich deren Tod im Kriege voraussetzt, ist wesentlich verschieden von der Trauer um sie; vgl. zu Gen. 50, 3. Die Trauer gibt sich durch Zeichen, Riten und Bräuche nach aussen kund, das Beweinen aber geschieht im Stillen und zeigt sich nur durch Meiden aller Fröhlichkeit und Lustbarkeit, in diesem Falle durch Aufschiebung der Hochzeit. Ueber die hier angegebene Dauer der Beweinung vgl. 34,8 und Num. 20, 29.

14. Man beachte die Willkür, die אם לא חפצת בה ausdrückt, und vergleiche dagegen 24, 1 כי מצא בה ערות דבר. Für die Scheidung einer Israelitin muss der Gatte einen triftigen Grund haben, bei der Ausländerin aber genügt es, dass er sie nicht mehr mag. Bei aller Menschenfreundlichkeit, womit dieser Fall behandelt wird, macht sich doch das Nationalgefühl geltend.

15. שנואה heisst hier nicht gehasst, sondern gleichgiltig, vgl. zu Gen. 29, 31. Am Schlusse ist für לשניאה nach Sam. לשנואה zu lesen, denn ein Adjektiv שניא kennt die Sprache nicht, oder es müsste öfter vorkommen.

16. על פני ist = bei Lebzeiten; vgl. zu Gen. 11, 28. Nach dieser Ausdrucksweise erlischt beim Absterben des Erstgeborenen sein Recht nicht, sondern geht auf den nächst ihm geborenen Bruder über; vgl. zu 1 Sam. 1 K. 1, 6.

17. פי שנים heisst nicht doppelter Anteil, in welchem Sinne der Ausdruck gemeinhin gefasst wird, sondern zwei Drittel der gesamten Erbschaft; vgl. zu 2 K. 2, 9. Ebenso erhält der Erstgeborene den Löwenanteil an der Erbschaft unter dem englischen Adel. In Sifrê wird sowohl die eine als die andere Fassung diskutiert, aber auf Grund echt talmudischer Beweisführung für erstere entschieden. Der Zweck von ימצא ist, zu sagen, dass die Bestimmung nur mit Bezug auf das gilt, was der Vater zur Zeit seines Absterbens besitzen wird. Bei seinen Lebezeiten kann man irgend welchem Sohne so viel von seinem Vermögen weggeben als man will.

18. איננו שמע וגו׳ bildet einen Umstandssatz. Solche lose Anreibung ohne Waw ist in der gemeinen Prosa bei einem Umstandssatz nur dann gestattet, wenn er verneint ist und die Verneinungspartikel an seiner Spitze steht, sonst nicht; vgl. V. 1 b. Ex. 21, 11. Lev. 1, 17. 1 Sam. 3, 2 gegen Gen. 2, 5. 44, 26 und Jos. 9, 14.

19. Hier und im folgenden ist der Ausdruck זקני עירו, wie auch אנשי עירו V. 21, sehr auffällig. Statt עירו erwartet man an allen drei Stellen עירם mit auf die Eltern bezüglichen Suff. oder העיר wie

22, 15. 18. Das auf den Sohn bezügliche Suff. ist um so befremdender, als an einen Fall, wo der Sohn von den Eltern getrennt und in einer anderen Stadt wohnt, nicht zu denken ist. Im hebräischen Werke ist hier eine Erklärung versucht, die ich jetzt nicht mehr vertreten kann. Nunmehr scheint mir darin, dass die Stadt zu dem angeklagten Sohne in Beziehung gebracht wird, eine Voraussetzung seiner Schuld zu liegen; vgl. 22, 15. 16. 17, 21, wo im Falle der Unschuldigen die Aeltesten זקני העיר oder schlechthin זקנים heissen, im Falle der Schuldigen dagegen, die Bürger der betreffenden Stadt אנשי עירה genannt und somit ebenfalls zu ihr in Beziehung gebracht werden. Die Stadt ist die Stadt des Schuldigen, weil es nach der häufigen Formel ובערת הרע מקרבך die Pflicht der Gemeinde ist, zu sehen, dass er bestraft wird. Die Voraussetzung der Schuld ist in diesem Falle gewissermassen gerechtfertigt durch das Verhältnis der Ankläger zum Angeklagten. Wenn Eltern ihr eigenes Kind anklagen, kann man wohl annehmen, dass die Anklage wahr ist. Wegen dieser Annahme ist hier im Unterschied von 13, 15. 17, 4 und 19, 18 keine gerichtliche Untersuchung der Anklage befohlen.

20. Ueber בנינו זה sieh zu Gen. 24, 8 איננו שמע בקולנו ist an dieser Stelle nicht Umstandssatz wie V. 18, sondern schliesst sich an סורר ומרה als ein weiteres Prädikat an. Dasselbe gilt von זולל וסבא. Die traditionelle Fassung von זולל im Sinne von „Schlemmer" ist irrig — denn woher sollte das Wort zu dieser Bedeutung kommen? — und beruht auf Missverständnis von Pr. 23, 20; sieh zu dieser Stelle. זולל bezeichnet einen Taugenichts, einen nichtsnutzigen, liederlichen Burschen schlechthin.

21. Ueber die Aussprache von ויראו sieh die Bemerkung zu 13, 12.

23. קללה heisst hier nicht Fluch, sondern Entehrung, vgl. zu Ex. 21, 17, und das es näher bestimmende אלהים dient nur dazu, dessen Begriff zu steigern. Weil einem Gehängten eine über alle Massen gehende Entehrung wird, soll deren Dauer auf einen Tag beschränkt werden. Wir würden sagen „das Hängen" statt „der Gehängte", doch ist diese Ausdrucksweise echt hebräisch; vgl. Gen. 46, 34 תועבת מצרים כל רעה צאן und sieh hier oben zu 15, 21. An der Spitze des zweiten Halbverses ist Waw adversativ zu verstehen und der Sinn des Ganzen danach der: doch, bei aller dir anempfohlenen Rücksicht auf die Menschenwürde selbst bei der Bestrafung des Schuldigen sollst du keine Blutschuld und keine

Blutschande — die vorwiegenden Verbrechen, auf die gesetzlich der Tod steht — ohne exemplarische Bestrafung hingehen lassen und so das Land verunreinigen. Andere Erklärer verstehen die Verunreinigung des Landes von dem längern Lassen des Gehängten am Holz, doch ist diese Fassung durchaus unlogisch, weil für die Verunreinigung auch ein einziger Augenblick genügt.

XXII.

1. והתעלמת ist = und tust, als sähest du sie nicht, d. i. und unbekümmert daran vorübergehst. Der Ausdruck besagt mit Bezug auf einen Sterblichen dasselbe wie הסתיר פניו mit Bezug auf JHVH. Während ersterer Ausdruck Ps. 55, 2 auch von JHVH gebraucht ist, findet sich letzterer nie mit Bezug auf einen Sterblichen.

2. לא קרוב fasst man traditionell im Sinne von רחוק, aber wozu wäre in einem Gesetze die Umschreibung eines Wortes durch zweie? Das fragliche Adjektiv ist hier von der Stammverwandtschaft zu verstehen; vgl. dessen Gebrauch 2. Sam. 19, 43. Wenn der Eigentümer des verlaufenen Tieres nicht demselben Stamme angehörte wie der Finder, war es leicht möglich und sogar wahrscheinlich, dass letzterer ihn nicht kannte. Danach wird hier der Fall angenommen, wo ein Tier aus einem Orte an der Grenze eines Stammes in das Gebiet des Nachbarstammes sich verläuft.

5. Der Sing. von גבר kommt in der gemeinen Prosa nur hier vor. Statt des gewöhnlichen איש ist an dieser Stelle unser Ausdruck gewählt, trotz seines in einem Gesetz etwas störenden poetischen Beigeschmacks, weil in ihm die Beziehungen des Mannes zum andern Geschlecht stärker hervortreten; vgl. Ri. 5, 30. Pr. 30, 19. Hi. 3, 2. Danach liegt hier in dem Gebrauch von גבר statt איש die eigentliche Motivierung des Verbots. Ueber עשה אלה statt מעשים אלה wie wir Occidentalen erwarten würden, sieh die Schlussbemerkung zu 21, 23.

6. Ueber יקרא vgl. zu Gen. 24, 12. קן bezeichnet ohne Ausnahme nur das bewohnte Nest oder geradezu die Vogelbrut. Hier passt die Apposition אפרחים או ביצים nur zu dieser Bedeutung. Für das leere Vogelnest hat das Hebräische ein anderes Wort, das aber seiner Bedeutung gemäss in der Prosa nicht gut vorkommen kann; sieh Hi. 4, 19.

9. קדש heisst hier tabu werden, und מלאה bezeichnet den Gesamtertrag; vgl. Tosifta Maaseroth Kap. 1, wo unserem Nomen der Ausdruck קלחים יחידים (einzelne Stengel) entgegengesetzt ist.

12. Ueber die reflexive Bedeutung von תכסה sieh die Bemerkung zu Gen. 38, 14.

14. Wie das Verbum עלל nach der Bemerkung zu Ex. 10, 2 nur sensu malo gebraucht wird, so bezeichnet auch das davon abgeleitete עלילה stets eine fürchterliche, schreckliche oder böse Tat. Hier heisst das Nomen Unbill, vgl. K. zu Ps. 99, 8, und der Sinn des Satzes ist: und fügt ihr eine Unbill zu durch Worte, das heisst durch seine falsche Beschuldigung.

17. Unmittelbar hinter שם haben Sam. und mehrere hebräische Handschriften לה, wie V. 14, was jedoch hier, wo des Mannes Rede an den Vater des Weibes sich richtet, sehr gut entbehrt werden kann.

19. לא יוכל לשלחה bildet einen lose angereihten Umstandssatz, vgl. zu 21, 18, und כל ימיו = für Zeit seines Lebens, ist mit ולו תהיה לאשה zu verbinden.

23. עיר ist in diesem Zusammenhang ebenso wenig wörtlich zu verstehen wie in V. 25 das ihm entgegengesetzte בשדה. Letzteren Ausdruck fanden wir schon Gen. 4, 8 in der Bedeutung „an einem entlegenen oder solchen Orte, wo das Schreien um Hilfe nutzlos wäre". בעיר heisst nun das gerade Gegenteil davon, bezeichnet also einen frequentierten Ort oder eine solche Stätte, wo ein Notschrei gehört werden und Hilfe bringen muss; vgl. V. 24, wo בעיר, wörtlich gefasst, keinen Sinn gäbe.

24. Man beachte, dass ענה an dieser Stelle von dem geschlechtlichen Umgang mit einem fremden Weibe gebraucht ist, die zu Willen steht, da in diesem Falle von Vergewaltigung nicht die Rede ist. Vergleichen liesse sich das deutsche „schwächen".

25. Dieser und die folgenden zwei Verse sind sehr ungeschickt abgeteilt. Die bessere Abteilung wäre: ואם בשדה וגו׳ המארשה וגו׳ עמה: ומת וגו׳ דבר וגו׳ מות: כי כאשר וגו׳ הזה וגו׳ לה: Weshalb diese Abteilung vorzuziehen ist, wird gleich klar werden.

26 und 27. Diese beiden Verse bilden mit dem vorhergehenden den zu Ex. 29, 27 erörterten Chiasmus. Denn 26b motiviert 25b, während V. 27 die Motivierung von 26a bildet. Der Mann soll sterben, weil Vergewaltigung ein ebenso schweres Verbrechen ist wie Mord — denn auch in manchen der Staaten von Nordamerika steht auf die Vergewaltigung der Tod — das Mädchen aber nicht, weil sie sich nicht helfen konnte.

28. ונמצאו ist = und sie werden ausgefunden, d. i., ihr Fall wird bekannt, mit andern Worten, wenn das Mädchen ihren Fall

zur öffentlichen Kenntnis bringt und nicht aus Scham vorzieht über die Sache zu schweigen. Freilich war letztere Eventualität im Falle ihrer nachmaligen Verheiratung nach V. 21 für sie mit Lebensgefahr verbunden.

29. Die Konstrucktion ist hier die V. 19 erörterte. Für שלחה liest man nach mehrern Handschrifter besser לשלחה, wie an der letztgenannten Stelle. ל ist wohl wegen des vorherg. irrtümlich weggefallen. Die geringe Strafe, mit welcher der Mann in diesem Falle wegkommt, zeigt, wie sehr die Geringschätzung des Weibes im alten Israel auch das Gesetz beeinflusste. Die Vergewaltigung eines Weibes wird kriminell, nur wenn ein anderer Mann mit im Spiele ist, der als ihr Verlobter ein Recht auf sie hat; im Falle eines unverlobten Mädchens dagegen handelt es sich nur um Schadenersatz und Genugtuung für die Ehrenkränkung.

XXIII.

1. כנף bezeichnet in dieser Verbindung nach den meisten Auslegern synekdochisch die Bettdecke, während Frankenberg darunter den Schutz versteht; sieh Gött. Gel. Anzeigen, 1900 S. 838. Beides aber ist falsch. Ersteres, weil es sich hier, wie יקח zeigt, um die Ehelichung der Witwe oder geschiedene Frau des Vaters handelt, nicht um ehebrecherischen Umgang mit dem Weibe, das mit dem Vater in der Ehe lebt, sodass von einer Besteigung und Entweihung des väterlichen Lagers dabei die Rede nicht sein kann. Frankenbergs Erklärung wiederum ist falsch, weil „des Vaters Schutz aufdecken" ein Unbegriff wäre. Ferner wird der Schutz stets nur durch צל כנפים, seltener durch סתר כנפים oder blosses כנפים, niemals aber durch nacktes כנף im Sing. ausgedrückt; vgl Ps. 17, 8. 36, 8. 57, 2. 61, 5. 63, 8. 91, 4 und Ruth 2, 12. Ausserdem setzt diese Fassung von כנף für die Entstehung des hebräischen Ausdrueks moderne Anschauung und Verhältnisse voraus, die der hebräischen Antike fremd sind. Wir reden von dem Manne als dem natürlichen Beschützer seiner Frau; dem alten Israel aber war solche Redeweise fremd, weil das altisraelitische Weib im Innern ihres Hauses ihr Leben zubrachte, vgl. Ps. 128, 3, nur äusserst selten ausserhalb desselben sich sehen liess und daher gewöhnlich keines besondern Schutzes bedurfte. In ausserordentlichen Fällen, wo eine Reise nötig war, wurde die Frau von Sklaven begleitet, die sie beschützten; vgl. 1. Sam. 25, 19 und besonders 2. K. 4, 22—24. Tatsächlich heisst כנף hier nichts mehr als Laken oder

Teil eines Gewandes, und wie „über ein Weib seine כנף ausbreiten“ so viel ist wie: sie ehelichen, vgl. zu Ruth 3, 9, so heisst „jemandes כנף entfernen“ dessen gewesene Frau heiraten. Ueber den Ursprung dieser beiden hebräischen Ausdrücke sieh zu Ez. 16, 8 und 9.

2. בוא ב heisst hier und in den folg. zwei Versen in eine Gemeinde hineinheiraten. So versteht auch die Mischna diesen Ausdruck; vgl. Jebamoth 8, 2.

3. Der zweite Halbvers, der in LXX fehlt, ist wahrscheinlich nicht ursprünglich.

4. דור עשירי heisst nicht das zehnte Glied, d. i., jemand, der nicht unmittelbar von einem Amoniter oder Moabiter abstammt, aber dessen Ahn vor neun oder zehn Geschlechtern einem dieser beiden Völker angehörte, sondern der Ausdruck bezeichnet einen vollblütigen Amoniter und Moabiter im zehnten Geschlecht von dem Geschlecht an gezählt, welches sich gegen Israel in der gleich darauf genannten Weise verging.

5. Für קדמו ist קדם zu lesen, weil nach unserem Buche dieser erste Vorwurf Moab nicht trifft; vgl. 2, 29. אשר לא קדם ist danach nur auf עמוני zu beziehen, während ואשר שכר auf מואבי geht. Ueber die Konstruktion in diesem Satzgefüge vgl. zu 22, 26. 27.

7. Nach כל ימיך kann לעולם nur so viel sein wie: unter irgend welchen Umständen, wie in der Sprache der Mischna. Von der Zeit verstanden, wäre der Ausdruck vollends überflüssig.

10. Hier ist der erste Halbvers sehr auffällig, da die Israeliten in der Wüste, wo diese Vorschriften gegeben sein wollen, nicht gegen einen Feind ausziehen brauchte, um ein Lager zu haben. Es liegt also hier ein Lapsus des Sammlers vor.

11. מקרה mit Dageš forte im Koph, also = קרה + מן. Dieses קרה, dessen Aussprache unsicher ist, heisst eigentlich Härte; vgl. zu Gen. 42, 29. Hier bezeichnet das Wort die Erektion des männlichen Gliedes; vgl. den talmudischen Ausdruck מקשה עצמו לדעת *).

*) In diesem Ausdruck ist לדעת adverbiell und = absichtlich, mit Vorbedacht, während עצם, eigentlich das Selbst, euphemistisch das männliche Glied bezeichnet; vgl. englisch: to expose one's person. Buxtorf, der s. v. נדה den obigen talmudischen Ausdruck anführt, erklärt ihn „difficilem se praebens ad sciendum vel discendum“, während er den Onanisten bezeichnet. Einem Nichtjuden kann man auf diesem Gebiete einen solchen Schnitzer schon verzeihen, aber er ist auch in der von einem jüdischen Gelehrten veranstalteten zweiten Ausgabe des Buxtorf'schen Lexikons ohne weiteres stehen geblieben! Es dauert vielleicht nicht mehr lange, so wird es unter den akademisch gebildeten Juden keine grössere talmudische Gelehrsamkeit geben, als der selige Lagarde besass.

14. In ושבת וכסית ist שוב adverbiell gebraucht, nicht um eine Wiederholung der Handlung des Hauptverbums auszudrücken, sondern um die Handlung als Gegenhandlung, d. i., als solche zu bezeichnen, die einer andern entgegenwirkt oder das Gegenteil von ihr ist. Das Zudecken, das durch das Füllen der Höhlung geschieht, ist das Gegenteil vom Graben. Dieser Gebrauch von שוב ist ziemlich häufig; sieh zu Hos. 11, 9. Sach. 8, 15. Mal. 3, 18 und vgl. denselben Gebrauch des sinnverwandten חזר in der Mischna. Auch das arab. رجع wird so gebraucht; sieh die Beispiele bei Lane.

15. מאחריך steht im Acc., der von dem Begriff der Bewegung abhängt; vgl. Ex. 14, 19.

17. בטוב לו übersetzt man gewöhnlich „wo es ihm gefällt", allein, abgesehen davon, dass dieser Begriff bereits durch das vorherg. במקום אשר יבחר hinlänglich ausgedrückt ist, ist der Ausdruck dafür unhebräisch, denn dafür müsste es בעיניו statt לו heissen. בטוב לו kann nur so viel sein wie: wo immer es ihm gut geht; Dieser Zusatz ist um so nötiger, als es im Vorhergehenden nicht בכל המקום, sondern bloss במקום heisst. Der hinzugefügte Ausdruck will sagen, dass der nach dem Lande der Israeliten flüchtende Sklave daselbst bei seiner ersten Wahl nicht bleiben muss, sondern jedesmal den gewählten Aufenthaltsort gegen einen andern, wo er besser fortzukommen hofft, vertauschen kann. Die Ausdrucksweise ist wie in בצר לך 4, 30, nur dass man sich hier die Verhältnisse von dem Aufenthaltsort, dort aber von der Zeit bedingt zu denken hat.

18. Die Ausdrucksweise in diesem Verbote, statt der in 18, 10 beweist, dass hier von einer in Israel zur Zeit so sehr herrschenden Unsitte die Rede ist, dass deren vollständige Unterdrückung nicht zu hoffen stand. Unter solchen Umständen musste sich das Gesetz auf die Forderung beschränken, dass der קדש und die קדשה, die einmal nicht beseitigt werden konnten, wenigstens keine Israeliten seien.

24. Dieser Vers teilt sich besser ab bei תשמר. נדבה aber ist entschieden mit dem Folgenden zu verbinden. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist gegen den Sprachgebrauch. Zum Unterschied von נדר, welches bedingungeweise geschieht, vgl. zu Gen. 28, 20, bezeichnet נדבה hier ein Gelübde, dessen Erfüllung nicht von der Gewährung einer Bitte abhängig gemacht ist.

25. Streiche שבעך als Glosse zu בכלי. In sein Gefäss tun ist Bezeichnung für die Anneigung fremden Gutes; vgl. Jos. 7, 11

und sieh zu Jer. 40, 10. Dagegen wird das Verzehren von Früchten an Ort und Stelle, wo sie wachsen, nicht als Vergreifung an fremdem Eigentum angesehen; sieh zu 14, 22.

XXIV.

1. Sowohl der Ausdruck מצא בה als auch ערות דבר, welches nichts Schlimmeres bezeichnet als etwas Abstossendes oder Anstössiges, vgl. 23, 15, schliesst den Verdacht der ehelichen Untreue aus. Darum ist hier auch von einem Scheidebrief und vom Widerheiraten der Frau die Rede, denn nur wo kein solcher Verdacht vorhanden war, erhielt die Frau bei der Scheidung einen Scheidebrief, der ihr die Wiederverheiratung möglich machte. Wo dagegen das sittliche Betragen der Frau Anlass zur Scheidung war, wurde sie einfach verstossen und ohne Scheidebrief entlassen, in welchem Falle sie nicht wieder heiraten konnte; sieh zu Jes. 50, 1.

4. Sonderbarer Weise ist im Kur'an für solchen Fall das gerade Gegenteil vorgeschrieben, denn dort ist geschiedenen Eheleuten nur dann erlaubt sich wieder zu heiraten, wenn die Frau inzwischen mindestens eine Nacht eines andern Mannes Weib war. Beide Vorschriften haben denselben Zweck, nämlich den, übereilte und leichtsinnige Ehescheidung zu verhindern. Dem ethischen Gefühle entspricht, wie zu erwarten steht, die Vorschrift hier. Dass der Sinn unserer Vorschrift der sei, „der erste Mann darf sie nicht wieder nehmen, selbst wenn sie inzwischen anderweitig verheiratet war, ist nicht wahr. Denn selbst wenn es feststünde, dass die Vorschrift im Kur'an auf einer altsemitischen Anschauung beruhe, wonach die Wiederannahme durch eine Ehe der Geschiedenen mit einem andern Manne erleichtert wird, so würde das alttestamentliche Gesetz diese heidnische Anschauung völlig ignoriert haben.

5. חדשה kann nur den Fall ausschliessen, wo jemand seine geschiedene Frau wieder heiratet, um so mehr als unmittelbar vorher von einem solchen Falle die Rede war. Dem Satze ולא יעבר עליו לכל דבר tut man umsonst Zwang an, indem man ihn in einer Weise erklärt, die dem Sprachgebrauch und aller Grammatik ins Gesicht schlägt. עבר על heisst hier zu etwas gezählt werden, dazu gehören; vgl. Ex. 30, 13. 14. 38, 26. Subjekt zu יעבר ist der Neuvermählte, und das Suff. in עליו geht auf צבא zurück, während ל in לכל den Acc. der näheren Beziehung vertritt. Danach ist der Sinn der Worte der: noch soll er in irgend welcher Hinsicht zu ihm gerechnet werden. Im zweiten Halbvers ist die massor. Aus-

sprache von ושמח ausgeschlossen, denn in einem Volke, wo das Weib so wenig galt, dass seine Vergewaltigung unter Umständen kein Verbrechen war, vgl. zu 22, 29, kann die Befreiung eines Mannes vom Kriegsdienst nicht den Zweck gehabt haben, seiner Frau eine Freude zu machen. Es kann sich hier nur um des Mannes Freude handeln; vgl. 20, 7, wo im ähnlichen Falle ebenfalls nur auf den Mann, nicht auf das Weib Rücksicht genommen wird. Aus diesem Grunde muss man וְשָׂמַח sprechen und את als Präposition fassen. שמח את aber ist dem Sinne nach verschieden von שמח ב. Während bei letzterem nur die Existenz des Gegenstands der Freude in Betracht kommt, drückt ersteres dessen unmittelbare Nähe aus. Der Sinn des fraglichen Satzes ist danach: damit er sich bei seinem Weibe freue, d. i., dass ihn die ehelichen Umarmungen erfreuen. Ueber die Ausdrucksweise vgl. die Kethuboth 8 a vorgeschriebenen Benediktionen für das Hochzeitsmahl, wo am Schlusse משמח חתן עם הכלה einen ganz andern Sinn hat als das vorhergehende משמח חתן וכלה.

6. Dieser Vers, als Vorschrift für sich gefasst, würde im ganzen Pentateuch beispielslos da stehen. Denn nirgends bleibt in einem Gesetze das Subjekt des einzigen Verbums des Satzes ungenannt wie hier. Das Fehlen der direkten Anrede wäre also dabei unerklärlich. Ich vermute daher, dass das Subjekt zu יחבל aus dem unmittelbar Vorhergehenden zu entnehmen ist. Danach würde dieser Passus von einer späteren Hand herrühren, und sein Zweck wäre die Empfehlung von dem V. 5 gegebenen Rechte keinen Gebrauch zu machen. Der Neuvermählte hat allerdings das Recht, vom Kriegsdienst wegzubleiben, und der Gläubiger hat das Recht, den Schuldner zu pfänden; aber wie es grausam wäre, wenn der Gläubiger etwas zum Pfande nähme, das zum Leben des Schuldners absolut nötig ist, so soll der Neuvermählte auf sein Recht der Befreiung vom Kriegsdienst verzichten, weil im Kriege ein Mann mehr unter Umständen so viel ist wie ein Toter weniger. Jedenfalls aber hat im zweiten Halbvers das Partizip Kal, wie öfter, die Bedeutung von Piel. Es wird also hier nicht gesagt, dass der Betreffende ein Leben zum Pfande nehmen, sondern dass er ein Leben schädigen würde. חֹבֵל und יחבל bilden natürlich ein Wortspiel.

8. Niph. von שמר kann zwar sowohl mit מן als auch mit ב der Sache, wovor man sich in Acht nimmt, konstruiert werden; doch gehört hier die Präposition in בנגע nicht zur Konstruktion des

Verbums, sondern dieser Ausdruck ist = im Falle der Plage; vgl. zu 28, 57. נשמר c. Inf. mit ל drückt das Gegenteil aus von נשמר מן c. Inf.; vgl. Jos. 23, 11 נשמר לאהבה. Diese Konstruktion gehört aber der späteren Sprache an. Der erste Halbvers mit seinem absoluten לשמר מאד ולעשות ist danach für uns unübersetzbar, doch ist er neben dem zweiten echthebräisch. Die Konstruktion ist dieselbe wie in Sätzen, die einen Bericht über die genaue Ausführung eines Befehls enthalten; vgl. z. B. Ex. 40, 16.

9. Der Hinweis auf den Fall Mirjams will daran erinnern, dass selbst als eine so hochgestellte Persönlichkeit, wie die Schwester Moses es war, vom Aussatz betroffen wurde, die darauf bezüglichen levitischen Vorschriften befolgt werden mussten. Die Worte אשר עשה וגו׳ sind also nicht von der Bestrafung Mirjams durch den Aussatz, sondern von der Anordnung JHVHs, dass die aussätzige Mirjam isoliert werde, zu verstehen; vgl. Num. 12, 14.

12. An dieser Stelle wird der Schuldner als עני vorausgesetzt, weil er sonst nicht das Nachtgewand, sondern einen wertvollern und entbehrlichern Gegenstand zum Pfande gegeben haben würde. Die שלמה ist hier nicht Mantel und Bettdecke zugleich, sondern nur letztere, weil der Arme sonst ohne sie Tags über ebenso schlimm daran wäre wie in der Nacht.

13. Ueber den Sinn des zweiten Halbvers ist die Bemerkung zu 6, 25 zu vergleichen.

14. Für שכיר haben zwei Handschriften שכר. Höchst wahrscheinlich aber las der Text ursprünglich שָׂכָר שכיר; vgl. Mal. 3, 5.

15. Das Suff. in ביומו geht nicht auf שכיר, bei welcher Beziehung es keinen befriedigenden Sinn gäbe, sondern auf das irrtümlich weggefallene שכר. Der Ausdruck heisst danach: an demselben Tage, an dem der Lohn verdient wurde; vgl. zu Lev. 12, 6. Der Umstand, dass es nicht תתן לו heisst, spricht für diese Beziehung von ביומו.

16. Gegen die Unsitte, eine ganze Familie für das Vergehen eines ihrer Glieder büssen zu lassen, wurde seit den Tagen der spätern Propheten angekämpft; vgl. Jer. 31, 29. 30 und Ez. 18, 2—4.

17. Unmittelbar hinter יתום bringen LXX noch ואלמנה zum Ausdruck, was wegen des Fehlens von Waw vor יתום und wegen der sonst häufigen Verbindung גר יתום ואלמנה das Richtige zu sein scheint.

XXV.

2. Zu beachten ist der Ausdruck בן הכות. In der Sprache des Talmud kann בר als Aequivalent von בן in derselben Weise nicht nur mit dem Invinitiv, sondern sogar mit einem Adverb verbunden werden. So heisst es z. B. mit Bezug auf etwas verher Genanntes בר הכי = jemand der dessen fähig ist. לפניו ist nicht räumlich sondern ungefähr in dem zu Gen. 43, 33 angegebenen Sinne zu verstehen. Der Richter soll ihn so viel prügeln lassen, als er für den Frevel nach seiner Ansicht verdient.

3. ונקלה אחיך לעיניך pflegt man zu übersetzen „und dein Bruder wird entehrt in deinen Augen." Aber dafür müsste es heissen בעיניך, denn לעיניך kann, wie bereits zu 4, 6 gesagt worden, nur bedeuten „vor deinen Augen", nicht „in deinen Augen." Dazu kommt noch die Unlogik dieser Fassung. Denn mit der Entehrung kann die Zahl der Streiche nichts zu tun haben, da wer gerichtlich geprügelt wird, schon dadurch allein entehrt ist, ob er viele oder wenige Prügel bekommt. Die Zahl der Streiche kann nur durch etwas Physisches bedingt sein. ונקלה ist das Resultat alter Textkritik, die da verballhornte, wo sie zu verbessern meinte. Der Text hatte ursprünglich ונקל. Die Aussprache dieses Wortes lässt sich nicht besimmt angeben. Sie mag וְנָקַל als Kal, וְנֻקַּל als Niph. oder auch וְנֻקָּל als Pual sein. Denn der Stamm ist נקל. Im Arab. heisst نقل unter anderem flicken, und in manchen Ableitungen tritt der Begriff „des Flickens bedürftig", „zerfetzt" hervor. Diesen letztern Begriff drückt das hebräische Verbum hier aus; vgl. K. zu Ps. 38, 8. Der Sinn des Nachsatzes ist danach der: sodass dein Bruder zerfleischt wird vor deinen Augen. Der Ausdruck „vor deinen Augen" erklärt sich daraus, dass, wie die Hinrichtung, auch die gerichtliche Prügelung öffentlich geschah.

4. Das Dreschen mit Ochsen kann jetzt noch auch in manchen Ländern Europas z. B. in Rumänien, gesehen werden. Dessen Art und Weise ist im hebräischen Werke in den Bemerkungen zu Jer. 51, 33 ausführlich beschrieben. Die Richtigkeit von בדישו scheint mir sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich ist dafür בדושו zu lesen. דוש ist Inf. constr. Ein Verbum דיש = דוש kennt die Sprache nicht.

5. Es ist die grösste Borniertheit, die man sich denken kann, hier ישב im Sinne von „wohnen" und יחדו räumlich zu verstehen, wie die Neuern und besonders die Neuesten es tun und somit unsere

Vorschrift auf den Fall beschränken, wo Brüder an einem und demselben Orte wohnen. ישב kann an dieser Stelle nur heissen: da sein, leben, und der Ausdruck den Fall ausschliessen, wo der verstorbene Bruder nicht Zeitgenosse des lebenden war; vgl. Sifrê: פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו. Wie ישב zu dieser Bedeutung kommt, erklärt sich leicht aus seiner Etymologie. Denn dieses hebräische Verbum hat mit dem arab. وثب, welches übrigens eigentlich springen und nur dialektisch „sitzen" bedeutet, nichts gemein. Die Wurzel von ישב ist יש, und das Verbum ist aus יש ב irgendwo sein, was seine häufigste Bedeutung ist, entstanden. Dass eine solche Verbalbildung möglich ist, zeigen das neuarab. جاب bringen = جاء ب und das neuhebr. מחל verzeihen, verzichten, entstanden aus מחה ל zu jemandes Gunsten ausstreichen. Der Grund dieser Beschränkung unserer Vorschrift liegt auf der Hand. Denn im Falle der verstorbene Bruder starb, noch ehe der lebende zur Welt kam, ist die Witwe des erstern im gewöhnlichen Verlauf der Dinge zur Zeit, wo letzterer die geschlechtliche Reife erlangt hat, zu alt, um Kinder zu gebären und so den Zweck der Leviratsehe zu erfüllen. Dabei kann aber auch der Umstand mitwirken, dass das Verwandschaftsgefühl gegen einen Bruder, den man nie gesehen und nie sehen konnte, für ein so grosses Opfer zu gering ist. Denn die Leviratsehe war seitens des Mannes ein sehr grosses Opfer; vgl. Ruth 4, 6 und sieh zu Gen. 38, 26. החוצה wird gemeinhin missverstanden, denn der Ausdruck kann nicht heissen ausserhalb der Familie, weil er dann neben לאיש זר vollends überflüssig wäre. Das fragliche Wort ist mit תהיה zu verbinden; vgl. Ri. 12, 9 שלח החוצה und deutsch „ausgeben", welches wie die beiden hebräischen Ausdrücke nur vom Weibe gebraucht werden kann. לא תהיה החוצה heisst danach nichts mehr als: sie darf sich nicht verheiraten. Die nähere Bestimmung besteht einzig und allein in לאיש זר.

6. יקום על שם ist = soll auf Rechnung des Namens kommen, ihm angehören. Der Gebrauch des Verbums ist fast wie Gen. 23, 17. 20.

8. ועמד kann hier nur heissen „wenn er aber dabei verharrt". In diesen Sinne wird das Verbum sonst mit ב der Sache konstruiert, wobei verharrt wird, hier aber kommt die Beziehung zur Sache nicht zum Ausdruck, weil sie sich leicht aus dem Zusammenhang ergibt; vgl. zu 2 K. 18, 28.

10. Das Suff. in שמו bezieht sich auf das vorherg. בית אחיו, und der Genitiv ist nicht Gen. possess., sondern gibt die nähern Um-

stände an, sodass der Gesamtausdruck so viel ist wie: das Haus, um dessentwillen einem gewissen Manne der Schuh abgezogen wurde. Nach der traditionellen Fassung ist es unbegreiflich, wie ein Mann בית genannt werden kann; auch ist es unter der Würde des Gesetzes, jemandem einen Spitz- oder Schimpfnamen beizulegen. Diese Inkongruenzen fallen bei der andern Fassung weg. Der Name des Verstorbenen Bruders kann unter den gegebenen Umständen nicht erhalten werden. Wie soll nun das Haus, d. i., das Grundstück, des Verstorbenen, auf dessen Besitz der Bruder verzichtet hat, heissen? So, dass der Name seine Geschichte angibt.

11. Ueber ינצו sieh zu Ex. 2, 13. איש ואחיו ist kein müssiger Zusatz, sondern schliesst den Fall aus, wo der Mann, an dessen Scham sich das Weib vergriffen hat, kein Israelit ist.

15. וצדק steht beidemal im casus obliquus oder depundens, nach unseren Begriffen dem Genitiv.

18. אשר קרך ist = der dich hart, d. i., schwer, angriff; vgl. zu Gen. 42, 29. Für ואתה עיף ויגע ist וְאָת הָעִיף וְהַיָּגֵעַ zu lesen. Darin bezeichnen עיף und יגע dieselbe Person, daher ist die nota acc. vor letzterem Adjektiv nicht wiederholt. Das Ganze ist ein weiteres Objekt zu ויזנב

19. לא תשכח hat nicht das unmittelbar Vorhergehende zum Objekt, sondern kehrt, trotz der etwas weiten Entfernung, zu זכור in V. 17 zurück. Ueber den Gebrauch beider Ausdrücke zusammen vgl. 9, 7. Gen. 40, 23 und 1 Sam. 1, 11.

XXVI.

2. אשר תביא kann nicht heissen „die du einheimst.“ Diese Bedeutung hat Hiph. von בוא nirgends, auch Hag. 1, 6 nicht, obgleich die Wörterbücher jene Stelle als Beleg dafür anführen. Das Einheimsen wird niemals anders als durch אסף ausgedrückt. Die Verkennung der Bedeutung, in der das fragliche Verbum hier gebraucht ist, hat auch zur Korruption des darauf folgenden Wortes geführt. Das Verbum heisst hier bringen, hervorbringen, erzeugen und hat ארצך, wie für מארצך zu lesen ist, zum Subjekt. Ueber diese Bedeutung vgl. den Gebrauch des Verbums in der Sprache der Mischnah und Lev. 23, 39 תבואת הארץ.

3. Wenn אשר יהיה וגו׳ hier ursprünglich und nicht vielmehr vom Abschreiber aus 17, 9 wiederholt ist, so ist der Sinn: der zur Zeit Dienst tut. הנרתי kann unmöglich richtig sein. Es ist nicht denkbar, dass der die Erstlinge der Früchte nach dem Heiligtum

bringende Jsraelit eine Mitteilung an JHVH, deren dieser obendrein nicht bedarf, Jahr aus, Jahr ein wiederholen musste. Lies dafür הוֹדֵיתי oder הודיתי = ich will Dank sagen. In Sifrê wird zu dem vorhergehenden ואמרת אליו ergänzend bemerkt שאינך כפוי טובה = dass du nicht undankbar bist, und dies spricht für unsere Emendation. Auch für אלהיך ist אלהַי zu lesen. Das Suff. der zweiten Person ist durch Dittographie des Kaph aus dem Folgenden entstanden. כי ist = dafür, dass.

5. אבד hat hier eine spezielle Bedeutung, die, obgleich ziemlich häufig, dennoch verkannt worden ist. Unser Verbum ist mit ברד verwandt und bezeichnet eigentlich das Getrenntsein des Teiles vom Ganzen, und hieraus ergibt sich erst der Begriff „nicht an seinem Platze sein," „verloren gehen" oder, vom Tiere, „sich von der Heerde trennen und verlaufen." Aus diesem Begriffe entsteht mit Bezug auf Personen die Bedeutung „vereinzelt in der Fremde leben, wenn der Stamm als solcher sich noch der Heimat erfreut. Diese letztere Bedeutung hat besonders das Partizip; vgl. 4, 26. 30, 18. Jes. 27, 13. Jer. 27, 10. 15. Pr. 31, 6. Hi. 29, 13. 31, 19. אב ist kollektiv gebraucht, alle Urahnen umfassend von Abraham an, der aus אור כשדים auswanderte. Danach ist ארמי אבד אבי = Aramäer, die von ihrem Stamme sich getrennt hatten, waren meine Väter.

10. והנחתו, dessen Suff. auf טנא in V. 4 sich bezieht, heisst nicht „du sollst ihn niederlegen" denn das Niederlegen des Korbes vor JHVHs Altar musste nach der ebengenannten Stelle durch den Priester geschehen und ist jetzt bereits getan. Der Satz ist = dann lass ihn im Heiligtum JHVHs.

13. Man beachte hier den Gebrauch von קדש mit Bezug auf etwas, das nicht dem Heiligtum geweiht, sondern Abgabe ist an die niedern Diener des Heiligtums und an die Armen der Gemeinde. Diese Abgaben sind insofern קדש als der Bauer sich an ihnen wie an diesem nicht vergreifen darf; vgl. V. 14.

14. Der Umstand, dass der Zehnte im Vorhergehenden קדש genannt wird, hat hier eine zweifache Korruption zur Folge gehabt. Denn באני kann schon deshalb nicht richtig sein, weil dann der Redende danach nur sagt, dass er in einem gewissen Zustand vom Zehnten nicht gegessen, während er ihn doch abzugeben hat und selber unter keinen Umständen etwas von ihm geniessen darf. Ausserdem kann באני nicht heissen „in meiner Trauer". Hos. 9, 4, welche Stelle als Beleg für diese Bedeutung angeführt wird, ist,

wie dort gezeigt werden soll, missverstanden worden. Auch das Verbum אנה heisst nur im allgemeinen klagen, seufzen, aber nicht speziell um einen Toten trauern. Ferner leuchtet nicht ein, was die Trauer hier soll, da im A. T. den Trauernden sonst der Genuss von keiner Speise und keinem Trank verboten ist. Für בְּאֹנִי ist wohl einfach zu lesen אֲנִי als persönliches Fürwort. Doch verdient auch die Lesart בְּעֹנִי, die zwei sam. Handschriften bieten, und die höchst wahrscheinlich auch den LXX vorlag, Beachtung. עני braucht nicht notwendig Armut zu heissen, sondern kann auch eine zeitweilige Sparsamkeit oder Entbehrung ausdrücken; vgl. zu 1 Chr. 22, 14. Auch בטמא kann nicht richtig überliefert sein. Die Präposition in diesem Wort fasst man gewönlich als den Zustand bezeichnend. Aber dieses sogenannte Beth essentiae, womit in der Exegese allerlei Unfug getrieben wird, hat seine Grenzen. Es ist eigentlich mit dem Beth des Tausches identisch, deshalb beschränkt sich sein Gebrauch, in der gemeinen Prosa wenigstens, auf Fälle, wo der Nebenbegriff des Ersetzenden und Stellvertretenden mehr oder minder mit hineinspielt, wo man etwa auch im Englischen das sinnverwandte „for" dafür setzen kann. So lässt sich Num. 34, 2 תפל לכם בנחלה mit „to be given for a present" und Num. 18, 10 בקדש הקדשים תאכלנו mit „to eat eggs for breakfast" vergleichen. Aber schlechthin das Befinden in einem Zustande bezeichnet dieses Beth in der Prosa nie. Für בטמא ist ohne Zweifel בְּטָמֵא zu lesen. Die Richtigkeit dieser Lesart muss sofort einleuchten. Denn bei einer nähern Betrachtung ergibt sich das Ganze von hier an bis Ende V. 15 als Zusatz, den der die Erstlinge darbringende israelitische Bauer im dritten Jahre, dem Jahre des Zehnten, zu seiner sonstigen Rede vor JHVH (V. 5—10) hinzuzufügen hatte. In diesem Zusatze sagt der Redende, ich habe davon nichts weggeschafft in diesen Korb, d, i., ich habe die Erstlinge, die ich in diesem Korbe darbringe, nicht vom Zehnten genommen. ולא נתתי ממנו למת ist von Speisen zu verstehen, die man, wie es scheint, einem Toten vor dem Begräbnis vorsetzte*), und die von ihm natürlich nicht berührt wurden. Danach gestaltet sich diese Rede, worin erklärt wird, dass von dem Zehnten auch nicht der geringste Privatgebrauch gemacht worden, zur Klimax wie folgt: ich habe selber davon

*) Die Sitte, den Toten vor dem Begräbnis Speise und Trank vorzusetzen ist noch jetzt unter den ungebildeten Chinesen und den russischen Bauern anzutreffen.

nichts genossen*); ich habe nicht, um andere Früchte zu sparen, diese Erstlinge im Korbe davon dargebracht für den Priester; und ich habe nicht einmal einem Toten etwas davon vorgesetzt, wobei das Vorgesetzte einen Dienst getan hätte, ohne verbraucht oder auch nur abgebraucht zu werden.

15. השקיפה heisst nicht „blicke herab", sondern neige dich herunter; vgl. zu Gen. 18, 16.

17. Da Hiph. von אמר sonst nirgends vorkommt, ist wohl einfach אמרת zu lesen für האמרת, dessen ה aus dem Vorherg. dittographiert ist. אמר mit Acc. der Person c. Inf. mit ל heisst von jemandem erklären, dass er. Eine Aehnlichkeit hat die Konstruktion in דבר עלי למלך 1 K. 14, 2. Der zweite Halbvers bildet eine Art Umstandssatz; vgl. 32, 29. Der Sinn des Ganzen ist danach der: von JHVH hast du heute erklärt, dass er dir Gott ist, demgemäss du in seinen Wegen wandeln willst u. s. w.

18. Auch hier ist אֲמָרְךָ für האמירך zu lesen. An dieser Stelle ist nicht nötig, eine abermalige Dittographie anzunehmen. Hier mag die Recepta lediglich unter dem Banne des Schreibfehlers im vorherg. Verse entstanden sein. Der Sinn ergibt sich hier im Allgemeinen aus der vorherg. Bemerkung. Hinzugefügt muss nur werden, dass während in der Erklärung Israels bescheidener Weise nur seine Pflichten gegen JHVH genannt sind, in der Erklärung JHVHs hier und im folg. Verse die beiderseitigen Pflichten abwechselnd zum Ausdruck kommen. Denn להיות לו לעם סגלה ist JHVHs Pflicht gegen Israel, da Israel JHVHs עם סגלה nur dann sein kann, wenn er es dazu macht.

19. Hier nennt der erste Halbvers JHVHs Pflicht gegen Israel, der zweite Israels Pflicht gegen JHVH; sieh zu V. 18.

XXVII.

1. An dieser Stelle ist nicht von dem ganzem Gesetze oder allen Geboten JHVHs die Rede, wie die Worte verstanden zu werden pflegen, sondern nur von einem einzigen Gebote, nämlich dem folgenden Gebot in Betreff der aufzurichtenden Steine; vgl. 11, 22. שמר wiederum heisst hier nicht beobachten, sondern, wie Gen. 37, 11, sich merken, im Gedächtnis bewahren. כל endlich, obgleich grammatisch mit dem folg. Nomen verbunden, ist in einer

*) Hier kommt bei der Lesart בעני noch der Zusatz: selbst als ich in Verlegenheit war.

dem Hebräischen eigentümlichen Weise gebraucht, sodass es für uns die Geltung eines adverbiellen Ausdrucks hat. שמר את כל המצוה ist danach so viel wie: Merke genau auf das Gebot. Ueber diesen Gebrauch von כל sieh zu 5, 25 und vgl. die häufige Formel ככל אשר צוה יהוה = genau oder ganz nach dem Befehl JHVHs.

3. הזאת weist auf das Folgende hin. Unter התורה ist also nicht der Dekalog zu verstehen. תורה bezeichnet hier nach altem Gebrauche des Wortes den Bund nebst den Segensverheissungen und Androhungen des Fluches für den Fall von dessen Beobachtung, respekt. Missachtung; vgl. den Bericht über die Ausführung dieses Befehls Jos. 8, 34, wo דברי התורה durch הברכה והקללה näher erklärt ist. למען אשר וגו׳ hängt von שמר V. 1 ab. Die Israeliten sollen sich wie auf alle Gebote JHVHs auch auf dieses Gebot in Betreff der aufzurichtenden Steine aufmerksam zeigen, damit JHVH es nach dem verheissenen Lande kommen lasse. Diejenigen, die wie Steuernagel und Andere, hier in diesen Worten einen von בעברך abhängigen Absichtssatz erblicken, zeigen sehr geringe Kenntnis des Hebräischen, denn in einem solchen Satze müsste es einfach לבוא statt למען אשר תבא heissen; vgl. 4, 26. 11, 31 31, 13.

9. הסכית heisst eigentlich schweigen, daher stille sein, um einem andern aufmerksam zuzuhören. Auch die Worte היום הזה נהיית לעם zeigen, dass es sich hier um einen Bund handelt; vgl. zu V. 3.

11. Das Subjekt zu לברך sind nicht die im Folgenden genannten sechs Stämme, sondern dasselbe ist vorläufig unbestimmt und wird erst V. 14 genannt; vgl. zu V. 13 und 14. Levi erscheint hier als weltlicher Stamm Israels, wobei es nötig wird Manasse und Ephraim unter dem Namen Joseph in einen Stamm zusammenzufassen, weil es sonst dreizehn Stämme geben würde. Das Verfahren ist freilich sehr auffallend.

13. על הקללה ist = gegen den Fluch, d. i., gegen die den Fluch aussprechenden gewendet. Die den Segen und den Fluch sprechenden hat man sich zwischen beiden Bergen stehend zu denken. Beim Segen wandten sich die Sprechenden gegen den einen, beim Fluch gegen den andern Berg.

14. הלוים, wenn הכהנים davor nicht ausgefallen ist, bezeichnet hier die privilegierte Familie aus dem Stamme Levi, die Priester. Denn nur Sache der Priester, nicht der sogenannten Leviten, war es, einen Segen oder einen Fluch zu sprechen; vgl. 21, 5. Num. 5, 21. 6, 23.

15. Merkwürdiger Weise ist hier der eigentliche von den Priestern bei dieser Gelegenheit gesprochene Segen als etwas, dessen Vortrag minder wichtig ist, ganz weggelassen, vielleicht unter der Voraussetzung, dass der Leser an die Num. 6, 24—26 gegebene Segensformel denken wird. Dagegen folgen zwölf Fluchsprüche. Man versprach sich also von der abschreckenden Kraft der Drohung mit dem Fluche mehr als von der Verlockung der Verheissung des Segens. Von dem letzten der Fluchsprüche, bei dem eine bestimmte einzelne Handlung nicht in Betrackt kommt, abgesehen, sind die mit dem Fluche belegten Taten lauter solche, die sich leicht der gerichtlichen Strafe entziehen, teils weil sie im Geheimen geschehen, teils weil die Zeugen die Sache zur öffentlichen Kenntnis nicht bringen. Diese Beschaffenheit der im Folgenden genannten Vergehen liegt bei allen Fällen bis auf einen auf der Hand. Hier und V. 24 heisst es ausdrücklich בסתר; bei V. 17 und 25 versteht sich die Verheimlihung der Tat von selbst. In den Fällen V. 16. 20. 22. 23 sind die vom Vergehen Betroffenen nahe Verwandte, und es lässt sich daher annehmen, dass sie kaum Anzeige machen werden; vgl. mit Bezug auf die Schwester 2 Sam. 13, 20. Der Blinde endlich V. 18, ist unfähig, seinen Mann zu identifizieren, und V. 18 handelt es sich um ein stummes Tier, das vom Verbrechen betroffen wird. Der einzige Fall, bei dem die obengenannte Bewandtnis nicht klar hervortritt, ist der V. 19; sieh aber die folg. Bemerkung.

19. Auch hier bleibt das Vergehen unbekannt, weil die Geschädigten ohnmächtig sind und ihr Protest fruchtlos bleiben muss, namentlich da der Schuldige der Richter ist, den das Gesetz nur durch eine kostspielige Appellation an das oberste Gericht erreichen kann, die aber in diesem Falle wegen der Armut der Betroffenen ausgeschlossen ist.

25. Unter לקח שחד וגו׳ verstehen sämtliche Ausleger jemanden, der sich zur Verübung eines Mordes dingen lässt. Aber ein solcher würde durch שָׂכִיר להכות bezeichnet sein; vgl. 23, 5 und besonders Neh. 6, 12. 13. לקח שחד kann nur vom Richter verstanden werden. Was die Erklärer hindert, diesen Ausdruck auf den Richter zu beziehen, ist wohl להכות, das die gesetzliche Hinrichtung nicht ausdrücknn kann. Aber muss denn לקח שחד Subjekt dieses Infinitivs sein und unter להכות נפש die Hinrichtung des Verbrechers verstanden werden? Durchaus nicht, wenn das ihm vorgeschlagene ל richtig gefasst wird.

Im Hebräischen ist das ל bei dem Infinitiv, wie schon früher einmal kurz angedeutet, nicht Aequivalent des deutschen „zu", englischen „to" und des französischen „de" oder „à" bei derselben Verbalform. Wenn ל in einem solchen Falle nicht den Objektacc. bezeichnet, bleibt es Präposition und kann beim Infinitiv irgend eine der Bedeutungen haben, die es vor einem Substantiv hat. So hat z. B. ל in לראות Ex. 3, 4 dieselbe Funktion wie in ללחם Gen. 41, 55. In diesen beiden Fällen bezeichnet ל den Zweck der Handlung des vorherg. Verbums. Auch in der älteren englischen Sprache kann in ersterem Falle gesagt werden „he turned aside for to see", wie man „he cried for bread" sagt. In לרע Gen. 41, 19 gibt ל die nähere Beziehung an, und in dem sehr häufigen לאמר vor direkter Rede, wofür man arab. قائلا sagt, bezeichnet es das Prädikatsnomen oder den acc. modi; vgl. zu 31, 21. Hier bezeichnet nun ל beim Inf. den sogenannten Dat. commodi. Das Subjekt des Infinitivs aber ist unbestimmt. Die Konstruktion in שחד להכות ist ungefähr wie in כפר לנוס, Num. 35, 32. Der Sinn des Ganzen ist danach der: Verflucht, wer sich bestechen lässt zu Gunsten eines Falles mörderischer Tötung eines Unschuldigen.

26. דברי התורה הזאת ist = die Bedingungen dieses Bundes; vgl. zu V. 3. An dieser Stelle lässt das darauf bezügliche יקים für den Ausdruck keine andere Deutung zu.

XXVIII.

1. Sam. und LXX bringen ולעשות zum Ausdruck, doch kommen beide Lesarten nach der Bemerkung zu Num. 23, 12 auf dasselbe hinaus; nur die Konstruktion des adverbiell gebrauchten ersten Infinitivs ist verschieden.

2. והשיגוך übersetzen manche „und sie werden sich an dir erfüllen", als ob es sich hier um Segnungen oder Segenssprüche handelte und nicht vielmehr um glückliche Zustände, welche die Folge des Segens sind. Ausserdem kann השיג die angebliche Bedeutung nicht haben. Endlich ist der angebliche Gedanke bereits durch יבאו עליך ausgedrückt. Steuernagel übersetzt „und werden dich erreichen" und bemerkt dazu, „die Segnungen sind als selbständige Macht gedacht, die Israel zu erreichen sucht." Allein, abgesehen davon, dass eine solche Vorstellung nicht in den Bereich der nüchternen Prosa gehört, müsste es danach in umgekehrter Folge heissen והשיגוך כל הברכות האלה ובאו עליך. Tatsächlich ist והשיגוך hier = und sie werden für dich hinreichen, eigentlich sie werden

deinem Verdienste gleichkommen; vgl. zu Gen. 47, 9 und sieh K. zu Ps. 103, 11.

3. בעיר und בשדה stehen sich hier ungefähr so gegenüber wie oben 22, 23 und 25. Ersteres heisst „im geschäftlichen Verkehr bei der Absetzung der Produkte", letzteres „in der Sicherung der Existenz durch die Arbeit im Felde."

5. Während der Segen im unmittelbar Vorhergehenden mit Bezug auf die Quantität zu verstehen ist, kann er hier so nicht gefasst sein wollen. Denn JHVH vermag wohl auf natürlichem Wege die Ernte im Felde nach Belieben gedeihen zu lassen oder nicht, aber er kann nur durch ein Wunder bewirken, dass aus dem Korbe oder der Backschüssel mehr herauskommt als man hineingetan, und so etwas kann von JHVH für die Dauer nicht versprochen werden. Der Segen ist hier offenbar von der hygienischen Beschaffenheit zu verstehen. JHVH wird den Inhalt des Korbes und der Backschüssel segnen, dass sein Genuss wohl bekomme; vgl. zu Ex. 23, 25.

9. עם קדוש hat hier, wie der darauf folgende Relativsatz deutlich zeigt, keine religiöse Bedeutung, sondern bezeichnet dasselbe wie עם סגלה, nämlich ein JHVH nahe stehendes, von ihm bevorzugtes und begünstigtes Volk.

10. An dem Segen, dessen Israel sich erfreuen wird, werden die Völker erkennen, dass JHVHs Namen über es genannt ist; vgl. Num. 6, 27.

11. לטובה ist Randglosse eines alten Lesers und = sensu bono. Es soll damit gesagt sein, dass והותרך so viel ist wie: und er wird dir Ueberfluss geben, dich überreich werden lassen, und nicht heisst: er wird dich überflüssig, d. i., nutzlos machen, in welchem letzterem Sinne das Verbum später wahrscheinlich gebraucht wurde; vgl. das Adjektiv יתיר in der Sprache der Mischna.

14. Hier ist mir der ganze zweite Halbvers als späterer Einschub sehr verdächtig.

16. An dieser Stelle ist der Fluch, mutatis mutandis, ungefähr in der Weise zu verstehen, wie wir oben V. 5 den Segen gefasst.

24. ירד beziehen sämtliche Ausleger auf אבק ועפר. Aber, abgesehen davon, dass es danach bei vorangehendem Subjekt wohl ירדו heissen müsste, kann es im Himmel keinen Staub geben, wie denn auch nach dem ersten Halbvers der Staub nicht direkt vom Himmel kommen, sondern der Regen erst auf dem Wege von dort zur Erde

sich in Staub verwandeln soll. Das Subjekt zu ירד ist aus dem vorherg. יהוה zu entnehmen, und עליך heisst gegen dich. In der Ausführung zu Gen. 7, 11 wurde gezeigt, dass JHVH, wenn er auf der Erde eine ganz besondere Grosstat vollbringen will, vom Himmel herabsteigt. Demgemäss heisst es hier: sogar vom Himmel wird JHVH gegen dich herabsteigen, bis u. s. w., d. i., JHVH wird nicht ruhen, bis du vertilgt bist, und müsste er selbst zu dem ausserordentlichsten Mittel greifen, um dies zu bewerkstelligen.

29. Zum ersten Halbvers bemerkt Rabbi Jose: Lange habe ich mir den Kopf darüber zerbrochen, was hier mit באפלה gesagt sein will, da doch dem Blinden Licht und Finsternis gleich sind, bis mir ein Zufall die Sache erklärte. Denn ich begegnete einmal in finsterer Nacht auf der Strasse einem Blinden, der eine leuchtende Fackel in der Hand trug. Da sagte ich zu ihm, Freund, was nützt dir diese Fackel? Er aber antwortete mir: Beim Lichte dieser Fackel können die Leute mich sehen und mir auf den rechten Weg helfen. Vgl. Megilla 24b. Und das ist an dieser Stelle der eigentliche Sinn von באפלה, welches also nicht vom Dunkel der Blindheit, sondern vom Dunkel der Nacht zu verstehen ist. So gefasst, entspricht dieser Ausdruck im Bilde in einem gewissen Sinne dem folgenden ואין מושיע bei der Sache.

31. כלות von כלה nach der Form von גָּבֵלָה, יָפֶה, קָשֶׁה, רָזֶה und dergleichen mehr. Die Adjektiva dieser Form sind alle von intransitiven Verba לה gebildet, von denen kein Partizip Kal im Gebrauch ist. (רָאֶה, welches die Lexika anführen, beweist nichts dagegen, da dieses Wort auf einer Textkorruption beruht, wie zu Hi. 10, 15 gezeigt werden soll.) Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass solche Adjektiva eigentlich Partizipien sind, und dass ihre Form zu גָּלָה z. B. sich so verhält, wie כָּבֵד zu שׁמֵר. An dieser Stelle scheint כלות geradezu als Partizip gemeint zu sein, denn als Adjektiv würde es sich an ראות nicht gut anschliessen.

36. Ueber den zweiten Halbvers sieh die Bemerkung zu 4, 28.

43. Der גר wird oft wegen seiner Armut und Hilflosigkeit mit der Waise und der Witwe zusammen genannt, für die die Gemeinde zum Teil sorgte. Es will daher nicht einleuchten, wie der Fremdling, der in guten Zeiten zur Last der Gemeinde gehörte, in Zeiten der Not in Israel sich so hoch emporschwingen kann, dass er der Gönner der Gemeinde wird. Ich vermute darum, dass der Text ursprünglich הגוי für הגר las. Unter הגוי אשר בקרבך wären die zerstreuten Ueberreste der Urbewohner Kanaans zu ver-

stehen, und wir hätten somit hier und im folg. Verse das Gegenstück zu V. 12b—13.

45. והשיגוך erklärt sich nach der Bemerkung zu V. 2, und der Sinn des Satzes ist: und sie werden hinreichen, dich zu vertilgen.

47. בשמחה ובטוב לב fassen alle Erklärer, die alten so wohl wie die neuern und neuesten, als begleitenden Umstand des Dienens und geben den Ausdruck wieder „mit Freuden und Herzenslust", und מרב כל fasst man als Ursache solchen Dienens. Beides ist grundfalsch. טוב לב kann nur heissen fröhliche Stimmung, und ein Vergleich mit ברעב ובצמא in V. 48, welch letzterer Ausdruck dem בשמחה ובטוב לב hier entgegengesetzt ist, zeigt, dass שמחה an dieser Stelle das Wohlleben bezeichnet; vgl. zu 12,7. מרב כל aber gibt die das Wohlleben gestattenden Verhältnisse und die Ursache der fröhlichen Stimmung an. Der Sinn des Ganzen ist also der: weil du JHVH, deinem Gotte, nicht gedient, als du gut leben und guter Dinge sein konntest, da du an allem Ueberfluss hattest. Sieh die folgende Bemerkung.

48. Dass hier der Ausdruck ברעב ובצמא dem בשמחה ובטוב לב im Vorherg. gegenüber steht, ist bereits oben bemerkt worden. Einzeln betrachtet, ist ברעב dem בשמחה und בצמא dem בטוב לב entgegengesetzt. Denn bei שמחה in diesem Sinne denkt der Hebräer an den Vollgenuss von Speisen, namentlich Fleisch, vgl. 27, 7 und den talmudischen Spruch אין שמחה אלא בבשר keine Mahlzeit ohne Fleisch gibt Behagen, Pesachim 109 a, während טוב לב eigentlich die gute Laune ausdrückt, in die der Wein versetzt, vgl. 2 Sam. 13,28 Eccl. 9, 7. Esther 1, 10.

49. ישא heisst nicht „er wird aufbieten", wie Kautzsch wiedergibt. נשא ist der eigentliche Ausdruck für den Transport von Personen; vgl. zu Gen. 46, 5. Das fremde Volk, das die Israeliten bekriegen soll, wird einen zu weiten Weg haben, um nach dem Kriegsschauplatz zu Fuss zu marschieren; darum wird JHVH für dessen Transport sorgen. כאשר ידאה הנשר ist nähere Bestimmung nicht zu der durch ישא ausgedrückten Handlung selbst, sondern zu deren Folgen. Bei JHVHs Sorge für den Transport des feindlichen Volkes wird sich derselbe so wunderbar gestalten, dass die Transportierten zu fliegen scheinen werden. Ueber die Art dieser näheren Bestimmung vgl. zu 1 K. 14, 15.

50. Das ל in לזקן dient, wie öfter, zur Bezeichnung des Genitivverhältnisses.

56. Im Relativsatz kann כף רגלה, welches dem Inf. vorangeht, nicht dessen Objekt sein. In der Prosa ist eine solche Konstruktion nicht statthaft. Es bleibt daher nichts übrig, als כף רגלה als Objekt zum vorherg. Verbum und הצג als erklärend zu fassen. Das Objekt des letzteren ergänzt sich dann aus dem Zusammenhang. Für הצג liest mann wohl besser להצג, da ל wegen des vorherg. ausgefallen sein mag. Der Sinn des Ganzen ist danach der: die ihren Fuss nicht abgehärtet — wörtlich nicht eingeübt — zum Setzen auf die Erde. Ueber diese Bedeutung von נסה sieh zu 1 Sam. 17, 39.

57. ובשליתה ist = und das im Falle ihrer Nachgeburt, das heisst, wenn sie diese verzehren wird. Aehnlich ist ב in ובבניה zu verstehen. Der Relativsatz אשר תלד will diese zu verzehrenden Kinder von den V. 56 genannten unterscheiden. Diese sind jüngst geborene, hilflose Kindlein, mit denen man leicht tun kann, was man will; jene aber, gegen welche die Mutter missgünstig sein wird, sind schon gross genug, um Widerstand zu leisten und sich, namentlich von einem Weibe, nicht verzehren zu lassen. Zu beachten ist hier בסתר, das bei dem Falle des Mannes fehlt. Das Weib muss die grauenhafte Speise im Geheimen verzehren, aus Furcht, dass ihr die Ihrigen einen Teil davon entreissen werden; der stärkere Mann dagegen braucht dies nicht zu fürchten und kann darum vor den Augen der Seinen alles allein aufessen.

60. והשיב drückt nach der Ausführung zu Lev. 26, 26 den Nebenbegriff aus, dass die angedrohten Krankheiten bei Israel an ihrem Platze, d. i., von ihm wohlferdient, sein werden.

61. התורה ist in dem zu 27, 3 angegebenen Sinne zu verstehen. הֶעלה חלי ומכה על פ׳ im Sinne von „über jemanden Krankheit und Plage bringen“ ist unhebräisch. יעלם עליך kann daher nur im Sinne des vorherg. כתוב בספר gefasst werden, denn man sagte auch העלה על ספר = in ein Buch eintragen; vgl. 2 Chr. 20, 34. Danach ist der Sinn hier: ja, selbst allerlei Krankheit und Plage, die in dieser Bundesschrift nicht verzeichnet sind, wird er an dir registrieren.

62. ב in במתי heisst nicht „mit“, sondern bezeichnet, wie öfter, das Prädikatsnomen, oder es ist die Präposition = in. Bei der letztern Fassung wäre der Sinn des Satzes: ihr werdet erhalten bleiben in nur wenigen Wichten. Erstere Fassung ist vorzuziehen.

66. Bei תלאים ist nicht an das Hängen wie an einem dünnen Faden zu denken. תלה bezeichnet in der Sprache der Mischna den Begriff des lateinischen „suspendere“ und heisst wie dies in der Schwebe, d. i., in Unsicherheit, lassen. Diese Bedeutung ge-

nügt hier vollkommen. מנגד besagt, dass die Angeredeten nichts dazu werden tun können, um der Unsicherheit ihres Lebens abzuhelfen.

XXIX.

3. לא נתן יהוה ist hier blosse Redensart, wobei der Hebräer an Gott nicht ernstlich dachte. Jede gute Gabe und jeder gute Einfall werden phraseologisch auf JHVH zurückgeführt; wer sie nicht hatte, von dem sagte man, ohne es buchstäblich zu meinen, dass JHVH sie ihm versagte; vgl. zu 2 K. 5, 1 und Sach. 3, 2. Die fraglichen Worte wörtlich fassen hisse hier, nicht Israel, sondern JHVH die Schuld geben.

4. לא בלו שלמתיכם מעליכם lässt zwei Deutungen zu. Entweder ist der Sinn „die Kleider sind dir nicht in Fetzen vom Leibe abgefallen" oder מן in מעליכם ist im Sinne des من البيان der Araber gemeint und die Konstruktion prägnant, sodass gesagt sein will: deine Kleider trugen sich nicht derart ab, dass du sie nicht mehr hättest anziehen können. Letztere Fassung ist vorzuziehen. Aehnlich ist auch der darauf folg. Satz zu verstehen.

5. Hier scheint mir der erste Halbvers, an den sich der zweite logisch nicht anschliessen will, ein späterer recht sinnloser Einsatz. Ohne diesen Einsatz bezieht sich למען תדעו וגו׳ auf den Gedanken in V. 4. Die wunderbare Erhaltung der Kleidung vierzig Jahre hindurch konnte wohl zur Ueberzeugung führen, dass JHVH als Gott der Angeredeten für sie sorgt. Dagegen hätte die Tatsache, dass Israel vierzig Jahre lang weder Brot zu essen noch Wein zu trinken hatte, gerade zur entgegengesetzten Ueberzeugung führen müssen. Beim Brot liesse sich wohl an das Manna als wunderbarer Ersatz dafür denken, der geeignet war, an JHVHs Wunderkraft zu erinnern. Der fehlende Wein aber, der nach den Erzählungen des Pentateuchs durch nichts ersetzt wurde, konnte durch seine Betrachtung zu der hier genannten Einsicht nicht führen. Es ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass hier eine ältere Tradition zu Grunde liegt, nach welcher JHVH für die Israeliten in der Wüste aus dem Felsen auch ein besseres Getränk als Wasser hervorbrachte; vgl. 32, 13 und Ps. 81, 17. In diesem Falle könnte unser erster Halbvers ursprünglich sein.

9. Für ראשיכם ist unbedingt רָאשֵׁי zu lesen. Die Korruption ist hier unter dem Banne des dreimaligen Suff. der zweiten Person Pl. im unmittelbar darauf Folgenden entstanden.

14. לפני יהוה אלהינו verbinden alle Ausleger und Uebersetzer fälschlich mit עמד, denn der Ausdruck ist Komplement zu כרת את הברית; vgl. 1 Sam. 23, 18 und Jer. 34, 15. Ein Bund wird vor JHVH geschlossen, wenn dieser dabei zum Zeugen angerufen und aufgefordert wird, den etwaigen Uebertreter des Bundes zu bestrafen.

17. היום drücken LXX nicht aus, doch wohl nur aus Unverständnis; vgl. zu Gen. 18, 4. Wir haben oben diesen Ausdruck in der Bedeutung „im Voraus" gefunden, welche Bedeutung durch den Gegensatz der Gegenwart zur Zukunft sich ergibt. Hier ist nun היום der Vergangenheit entgegengesetzt und heisst daher: nach alle dem. Gemeint ist: nach aller Erfahrung, dass die Götzen nur Stock und Stein sind; vgl. zu V. 16.

18. התברך heisst nicht sich beglückwünschen oder alles Gute versprechen, wie das Verbum hier gemeinhin verstanden wird, sondern der Ausdruck bezeichnet eine der אלה entgegengesetzte Rede. Hier handelt es sich also um einen Menschen, der, wenn er die Drohung mit dem Fluche vernimmt, die Segensformel שלום יהיה לי leise vor sich hin spricht, um so die magische Wirkung des geäusserten Fluches abzuwehren; vgl. zu Ri. 17, 2. Der Rest des Verses, dessen Sinn sich nicht mehr ermitteln lässt, ist ein späterer Einsatz. Denn שרורות ist ein zu junger Ausdruck für unser Stück. Das fragliche Nomen, heisst nicht Verstocktheit, sondern hängt mit dem Ct. 7, 3 vorkommenden und offenbar membrum mulieris bedeutenden שר zusammen, und שרורות לב bezeichnet gemeine, garstige Lust des Herzens. Der Ausdruck kommt sonst ausser Ps. 81, 13 etliche Mal in spätern prophetischen Reden vor, die dem Jeremiabuch einverleibt sind. Jeremia selbst kannte den Ausdruck nicht; so spät ist er. כי, von dem Imperf. getrennt, kann nur begründend sein. Die temporelle Bedeutung der Partikel ist bei dieser Stellung des Verbums im Satze ausgeschlossen.

19. Die Verbindung כי אז scheint hier so viel zu sein wie: vielmehr.

21. Streiche die Präposition in מאחריכם. Die Korruption ist hier durch Dittographie der zwei vorherg. Buchstaben entstanden. Im zweiten Halbvers ist כָּלָה für חלה zu lesen. כלה בה ist = er hat an ihm, dem Lande, erschöpft; vgl. 32, 23. Piel von חלה kommt nur in der Wendung חלה פני מ׳ vor; sieh zu Jes. 14, 10.

22. Für das grammatisch schwer unterzubringende שרֻפה sprich שָׂרֵפה als Part. pass. und fasse ארצה als Subjekt dazu.

22. Ueber den Sinn von ולא חלק להם sieh die Bemerkung zu 4, 19.

XXX.

1. הדברים האלה ist = diese Voraussagungen. Ueber diese Bedeutung des Nomens vgl. den Gebrauch des Verbums Ex. 7, 13. 22. 8, 11. 15 und öfter.

3. Kal von שוב ist transitiv nur in der Verbindung mit שבות, sonst nicht, auch Nah. 2,3 nicht, wie dort gezeigt werden soll. Ps. 85, 5 ist im Kommentar ein Schreibfehler nachgewiesen. Der transitive Gebrauch dieses Verbums in der hier vorliegenden Wendung ist eine Freiheit, die man sich wegen der Alliteration erlaubte; vgl. im Deutschen die nicht minder befremdende Parung in „Mann und Maus", „Kind und Kegel" und dergleichen mehr aus eben demselben Grunde. Wo der Zusammenhang das Imperf. verlangt und die Alliteration verloren geht, wird auch in dieser Wendung Hiph. von שוב statt Kal gebraucht; vgl. Jer. 33, 11. 26. Ez. 39, 25. Das Substantiv lautet in dieser Verbindung bald שבית, bald שבות; richtig ist aber immer nur שבות, welches eigentlich Part. pass. von שבת ist. Das Wort bezeichnet, seiner Abstammung gemäss, einen ehemaligen Zustand, der nur zeitweilig unterbrochen wurde und in der Folge wiederherzustellen ist. Ueber die passive Form dieses Partizips bei der intransitiven Bedeutung des Verbums vgl. בָּטוּחַ.

6. מול, wie es hier gebraucht ist, hat mit dem gleichlautenden Verbum, das beschneiden heisst, nichts zu tun, sondern entspricht dem arab. مال med. ى und heisst wie dieses neigen. Das hebr. Verbum ist aber transitiv, während sein arab. Aequivalent intransitive Bedeutung hat, was auch sonst häufig vorkommt; vgl. z. B. עזב gegen عزب. Wenn das Verbum im Sinne von „beschneiden" verstanden sein wollte, müsste es wie 10, 16 ערלת לבבכם heissen. Auch לאהבה וגו׳ als Komplement zu dem Vorhergehenden spricht für die Bedeutung „neigen". JHVH wird das Herz der Israeliten und ihrer Nachkommen zur Liebe gegen ihn neigen. Wegen dieses abhängigen Satzes ist hier מול oder מיל statt des gewöhnlichen הִטָּה gewählt, weil die Redensart הטה את לב פ׳ gut klassisch nur in üblem Sinne gebraucht wird; vgl. 1 K. 11, 2. 3. 4.

8. תשוב drückt weder eine Wiederkehr noch eine Wiederholung aus, sondern stellt das nunmehrige Verhalten Israels zu den Geboten JHVHs als Gegenteil von seinem frühern Betragen dar; vgl. zu 23, 14.

9. Ueber למובה vgl. zu 28, 11. Die Glosse braucht aber nicht an beiden Stellen gleichzeitig entstanden zu sein; sie kann

auch in der Folge von dort hier eingedrungen sein. Hier erhielt das Wort beim Eindringen in den Text seine Stellung nicht unmittelear hinter dem Verbum wie dort, sondern am Schlusse des Satzes, weil man es des Gleichklangs halber dem לטוב im zweiten Halbvers so nahe als möglich bringen wollte.

12. Das erste לנו ist nicht mit dem Verbum, sondern mit מי zu verbinden. מי לנו ist trotz der Trennung = wer von uns; vgl. Ri. 1, 1. ויקחה לנו heisst und vernimmt es für uns, d. i., um es uns mitzuteilen. Im Sinne von „holen" passt לקח auf מצוה nicht.

14. הדבר heisst hier nicht das Wort, sondern, wie gleich klar werden wird, das Ding, die Sache. Die Präposition in בפיך ובלבבך ist in instrumentalem Sinne zu verstehen. Durch den Mund und das Herz wird die Sache näher gerückt. Ueber קרוב ב vgl. zu Ex. 12, 4. Für לעשותו aber ist, dem ונעשנה am Schlusse von V. 12 und 13 entsprechend, לעשותה zu lesen. Die Korruption ist durch Missverständnis von הדבר entstanden. Denn, da man unter הדבר das Wort JHVHs, d. i., sein Gebot verstand, so glaubte man den Inf. auf dieses Substantiv beziehen zu müssen. Tatsächlich aber ist dieser Infinitiv epexegetisch zu הדבר. Demnach ist der Sinn des Ganzen: mit Hilfe deines Mundes und deines Herzens ist dir die Sache — die Befolgung des Gesetzes JHVHs — ein Leichtes, das heisst, alles, was du dabei brauchst, ist nach den Forderungen dieses Gesetzes zu fragen, und der Wille, danach zu handeln.

18. Fasse היום hier und im folg. Verse im Sinne von „im Voraus" und vgl. zu 4, 26.

20. In diesen Worten wird der Begriff von בחיים im vorherg. Verse entfaltet. JHVH lieben u. s. w. heisst das Leben wählen. לשבת וגו׳ ist epexegetisch zu ארך ימיך und damit aufs engste zu verbinden. Der Gesamtausdruck ist = dein langes Verbleiben im Lande.

XXXI.

1. וילך משה kann in diesem Zusammenhang nur heissen und Moses fuhr fort, setzte seine Rede fort; vgl. den häufigen adverbiellen Gebrauch des Inf. absol. und des Partizips von הלך zur Bezeichnung der Handlung des Hauptverbums als immer mehr sich steigernd oder als fortdauernd.

3. Hier ist der ganze erste Halbvers, dessen Inhalt in diesem Zusammenhang nicht in Betracht kommen kann, späterer Einsatz. Im Geiste der ursprünglichen Darstellung kann nicht hinter einander

von JHVH und von Josua eins und dasselbe ausgesagt werden. Von JHVH fand sich diese Aussage ursprünglich nicht vor V. 7, wo sie am Platze ist.

7. Für תבוא ist ohne Zweifel nach Sam., Vulg. und zwei hebräischen Handschriften תביא zu lesen und V. 23 zu vergleichen.

12. הקהל ist Inf. absol. und bildet mit dem Folgenden einen Umstandssatz. Wenn man diesen Ausdruck als Imperativ fasst, wie dies allgemein geschieht, ist der Sing. unerklälich, da die Anrede nach V. 9 und 10 an die Priester und die Aeltesten der Israeliten ist. Auch käme der Imperativ nach V. 11 zu spät.

13. Waw in ובניהם heisst in diesem Zusammenhang: namentlich, besonders. Diese Bedeutung hat die Konjuktion auch sonst nicht selten, wenn dadurch zu einem umfassenden Ausdruck eine Einzelheit hinzugefügt wird; vgl. z. B. 2. Sam. 22, 1.

16. Für das in diesem Zusammenhang unmögliche בקרבו lies בְּקֶרֶב = in Bälde und vgl. Ez. 11, 3. Der Ausdruck ist Zeitangabe zu בא oder לרשתה. Die Korruption ist durch Dittographie aus dem Folgenden entstanden. Diese Aushilfe scheint mir hier vorzuziehen als das tiefere Eingreifen in den Text, zu dem sich andere Erklärer herbeilassen, indem sie die Worte von הארץ bis בקרבו als Glosse, oder Doppelglosse streichen, lediglich, weil sie in LXX Luc. fehlen.

19. Für כתבו לכם sollte man כתב לך erwarten, da vorher und auch nachher Moses allein angeredet wird.

21. ל in לעד bezeichnet den Acc. modi, indem dieses Substantiv als Prädikatsnomen steht; vgl. zu Eccl. 9, 4. Für לעד würde es auf שירה bezüglich in der ältern Sprache לעדה heissen; vgl. Gen. 31, 52 und Jos. 24, 27. Der Passus scheint daher sehr spät. כי ידעתי וגו׳ hängt von עד ab, und der Sinn des Ganzen ist: das Lied soll Zeuge sein, dass ich weiss. Ueber die Konstruktion vgl. Jos. 22, 34. 24, 22 und 1 Sam. 12, 5. את יצרו אשר הוא עשה ist = את אשר יצרו עשה und der Sinn der: ich weiss, wohin seine Neigung gehen wird, wörtlich was seine Neigung tun wird. In der dem Hebräischen eigentümlichen Weise ist das Subjekt des Objektsatzes des Nachdrucks halber aus diesem herausgenommen und zum Objekt des Hauptverbums gemacht, wodurch darauf dessen Wiederaufnahme durch הוא nötig wurde; vgl. zu Gen. 1, 4. היום im Sinne von „im Voraus“ und בטרם אביאנו sind beide nähere Bestimmung zu ידעתי. Das Ganze ist mit Bezug auf die V. 20 enthaltene Voraussagung zu verstehen. Die allerneueste Fassung Steuernagels, wonach כי

ידעתי את יצרו וגו׳ heisst „ich kenne ja seinen Charakter wohl, den es jetzt schon ausbildet“, übersteigt Alles, worauf unzulängliche Sprachkenntnis führen kann.

22. Hier wollen manche Erklärer den zweiten Halbvers als Vorwegnahme von V. 30 streichen. Man würde dies aber nicht tun, wenn man וילמדה richtig zu fassen wüsste. Denn dieser Ausdruck heisst „und er liess es einüben, sah, dass die Israeliten es auswendig konnten. Nachdem dieses Technische überwunden war, trug nach V. 30 Moses selber das Lied dem Volke vor und erklärte dessen Sinn, wo eine Erklärung nötig war. — Auf diesen Passus folgt der Bericht über einige Anordnungen, während deren Ausführung der Leser die Einübung des Liedes sich zu denken hat. Vgl. zu Ex. 32, 21.

24. Für התורה ist hier sowohl wie auch V. 25 und 26 השירה zu lesen und v. 19 und 30 zu vergleichen.

26. Sieh die vorherg. Bemerkung. Für die Richtigkeit der darin vorgeschlagenen Lesart zeugt der Ausdruck מצד הארון, wofür es sonst einfach בארון heissen würde.

29. אחרי מותי ist Zeitangabe zu השחת תשחתון, ist aber des besondern Nachdrucks halber vor כי gesetzt; vgl. zu 1 K. 2, 37 und K. zu Ps. 119, 43.

XXXII.

1. Die Anfangsworte sind trotz 30, 28 nicht eine Anrufung von Himmel und Erde zu Zeugen. Das Ganze ist poetisch nur so viel wie: es höre alle Welt meine Rede. Der Redaktor, der an der genannten Stelle auf dieses Lied vorbereiten will, hat dessen Einleitung nicht richtig verstanden.

2. לקחי fassen manche im Sinne von „was ich empfangen habe, d. i., was mir kundgeworden von JHVHs Ratschlüssen. Allein in Israel gab nur der Prophet vor, das ihm von JHVH Eingegebene vorzutragen, der Dichter dagegen behauptete dies niemals; vgl. K. zu Ps. 85, 9. לקח bezeichnet eigentlich etwas Packendes, Fesselndes und Reizendes, dann speziell schöne einnehmende Rede. Es haftet also dem Ausdruck an sich weder ein religiöser noch ein ethischer Begriff an; vgl. Pr. 7, 22, wo dieser Ausdruck von der verführerischen Rede einer Buhle gebraucht ist. Der erste Halbvers, worin von dem von oben kommenden Regen und Tau die Rede ist, entspricht V. 1a und der zweite, der deren Wirkung auf die Erde nennt, 1b.

3. Für שם ist zu lesen בשם, doch ist der Satz nicht wie Gen. 12, 18, sondern einfach nach seinem Wortlaut zu verstehen. Das zweite Versglied bildet den Ruf. Der Sinn ist danach:

Denn ich rufe im Namen JHVHs:
Gebet unserem Gott Ehre!

Dieser Ruf ergeht aber nicht speziell an Himmel und Erde, sondern an alle Welt, die da hört. Das ganze ist Motivierung des im vorherg. ausgesprochenen Wunsches. Der Dichter wünscht, dass sein Vortrag auf die Zuhörer die Wirkung haben möge, die Regen und Tau auf die Vegetation haben, weil er im Namen JHVHs etwas Grosses und Wichtiges vorträgt, nämlich, die Aufforderung zur Anerkennung der Grösse des Gottes Israels.

5. שחת לו kann nicht heissen sie handeln übel gegen ihn, wie manche wiedergeben; ebenso ist בני מום, das. Sam. und LXX statt בניו מומם bieten, und woran sich die meisten der Neuern klammern, absolut unhebräisch. Der Text ist hier in Ordnung bis auf לו, das als Variante zu לא zu streichen ist. לא בניו, welches wie V. 21 לא עם einen Begriff ausdrückt, bildet das Objekt zu שחת, während מומם Subjekt dazu ist. דור עקש ופתלתל endlich ist Apposition zu לא בניו. Der Sinn des Ganzen gestaltet sich danach wie folgt:

Ihre eigene Schändlichkeit richtet zu Grunde seine Unkinder, das verkehrte und verdrehte Geschlecht.

8. Für ישראל bringen LXX אל zum Ausdruck, was schon andern das Richtige schien. Aber bei dieser Lesung kann מספר nicht schlechthin Zahl heissen, denn das würde die Anzahl der Engel im Himmel, die nach Dan. 7, 10 Millionen beträgt, auf die Zahl der Völker auf der Erde reduzieren. Auch יצב passt zu בני אל nicht. מספר heisst hier eigentlich Konskription, daher ausgehobene Kriegsschar, vgl. K. zu Ps. 147, 4. Für יצב wiederum ist יָצָג zu lesen. Die Korruption entstand, nachdem ג wegen des Folg. weggefallen. worauf das verstümmelte Wort nach falscher Vermutung zur Recepta ergänzt wurde. יצג ist hier gebraucht von etwas, das man irgendwo lässt und es nicht mit sich oder für sich nimmt; vgl. Gen. 33, 15 und Ex. 10, 24. גבלת endlich bezeichnet die Gebiete, nicht die Grenzen. Sieh die folg. Bemerkung.

9. Für כי חלק lies ebenfalls nach LXX חלק und fasse das Ganze als Umstandssatz. Danach ist der Sinn dieses und des vorherg. Verses der: bei der Völkerteilung überliess JHVH die Gebiete der andern Nationen der Engelschar, aus der jedem der

obern Engel mit seinen Untergeordneten die Beschützung je eines Volkes und seines Landes zufiel, während das Volk Israel JHVH selbst zu Teil wurde; sieh die Bemerk. zu צאן ידו K. zu Ps. 95, 7.

10. Hier ist der Text im zweiten Versglied verderbt. Das sonst nicht vorkommende Subst. ילל soll das Geheul der wilden Tiere bezeichnen, was aber, nach dem Gebrauch des Verbums zu urteilen, kaum richtig ist, da dieses stets nur von Personen gebraucht wird. יסבבנהו ist = er warb um es; vgl. Jer. 31, 22. Die Werbung JHVHs um Israel in der Wüste ist ausführlich beschrieben Ez. 16, 8—14.

11. Mit יעיר ist hier, wie man den Ausdruck auch fassen mag, nicht fertig zu werden. Die verschiedenen üblichen Fassungen dieses Verbums gehen darauf hinaus, dass hier von dem Adler als zum Fliegen die Jungen anregend die Rede ist, wozu aber die Parallele nicht passt. Vielleicht ist für das fragliche Wort יעוף zu lesen. יעוף קנו wäre = umkreist im Fluge sein Nest, das heisst, seine Jungen im Neste; vgl. Jes. 31, 5. Auch das arab. عاف wird so gebraucht.

13. וירכבהו על במתי ארץ ist = und er hob es auf die Höhen der Erde. Die Höhen der Erde dachte man sich wegen der Nähe der daselbst befindlichen Altäre als Diejenigen ihrer Teile, welche von den Göttern am meisten begünstigt sind. Ueber רכב sieh zu Lev. 15, 9. Es muss aber wegen des allgemeinen Missverständnisses hier noch einmal betont werden, dass dieses Verbum nicht heisst fahren, sondern etwas besteigen und sich darauf befinden. Für ויאכל liest man besser וַיַּאֲכֵל als Hiph. und entnimmt das persönliche Objekt dazu aus dem Vorherg. Diese Lesart ist vorzuziehen, weil sie JHVH als Subjekt lässt; vgl. die Schlussbemerkung zum folg. Verse.

14. Das Fett, besonders das Fett an den Nieren, das für den besten Teil galt, kam auf den Altar, vgl. Lev. 3, 4. Wenn JHVH daher dieses Fett Israel zu essen gibt, so ist es, wie wenn er ihm seine eigene Götterspeise gäbe. Mit Bezug auf den Weizen ist jedoch das Bild nicht besonders schön. Im letzten Gliede ist für תשתה, welches vorzeitig ein anderes Subjekt als JHVH einführt und so den Rhytmus stört mit andern משקה zu lesen und משתה חמר als Apposition zu דם ענב zu fassen; vgl. die vorherg. Bemerkung. Ueber משתה = Getränk vgl. Jer. 51, 39 und Esra 3, 7.

15. Auf שמנת und עבית folgend, kann כשית nur von der Ueberfüllung des Magens und der dadurch verursachten Unbehaglichkeit

verstanden werden. Die Anrede ist aber nicht speziell an Israel, sondern allgemein, denn das Ganze ist ein Sprichwort, welches hier zur Veranschaulichung des Gedankens im ersten Gliede parenthetisch angeführt wird. Der Sinn dieses Sprichworts ist: du wirst fett und feist, da sticht dich der Hafer.

19. Von JHVHs Töchtern ist im ganzen A. T. nur ein einziges Mal Jes. 43, 6 die Rede, und dort geschieht es offenbar nur wegen des Parallelismus; vgl. Num 21, 29. In demselben Versglied aber ist mit Bezug auf JHVH בנתיו neben בניו nicht gut denkbar. Man bezieht daher das Suff. in beiden besser auf Israel und fasst Waw in ובנתיו nicht als rein kopulativ, sondern im Sinne des واو المعيّة der Araber. כעס drückt dann die Eifersucht aus; vgl. den Parallelismus in V. 16. Das ganze ist danach nähere Bestimmung zu וינאץ. JVHV verstiess Israel in Eifersucht wie sie unter dessen Söhnen und Töchtern vorkommt.

20. דור תהפוכות heisst nicht ein verkehrtes, sondern ein verlogenes Geschlecht. Nur darauf passt die Parallele. Dass תהפוכות Lügen bedeuten kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden.

22. Für ותיקד erfordert der Zusammenhang וַתֵּרֶד. ירד ist hier gebraucht von der durchdringenden Wirkung des Feuers vgl. zu Thr. 1, 13.

23. In Parallele zum Folg. kann אספה עלימו רעות nur heissen: ich will die Uebel an ihnen erschöpfen; vgl. die Erklärung Abulwalids s. v. ספה: افنى فيهم البلايا والمساوى، اى انّى لا ابقى مساءة الّا والقيها ايّاهم. Andere Erklärer lesen אֹסִיף als Hiph. von יסף, womit aber nichts geholfen ist. Denn יסף heisst eigentlich hinzufügen, und danach wäre אספה nur dann richtig, wenn hier auch von Israel selbst als Uebel gesprochen würde, was aber nicht der Fall ist.

24. Für מזי lies מְמֻתֵי und vgl. Jer. 16, 4 und Ez. 28, 8. ממתי רעב ist Hungertod. Die Korruption entstand dadurch, dass das anlautende Mem wegen des Vorherg. wegfiel. לחמי רשף ist = Geschosse der Pest; vgl. zu Hi. 20, 23. Das Ganze ist Objekt zu אשלח.

26. Auch mit אמאיהם kommt man nicht weit. Wahrscheinlich ist dafür אַעְפֵּם zu lesen. Das Wort ist Hiph. von עפה und heisst, ich will sie spurlos verschwinden lassen; vgl. arab. عفى I. und II. Dass dieses Verbum im Hebräischen im Gebrauch war, ist K. zu Ps. 90,10 gezeigt worden. Der Gedanke passt zur Parallele vortrefflich.

28. Die Beziehung ist hier auf den Feind; vgl. Raši, RŠBM und Ibn Esra. JHVH gibt in diesen Worten den Grund an, warum

er ein Missverständnis seitens des Feindes befürchtet: sie sind ein dummes Volk und können daher die Dinge falsch beurteilen.

29. Auch hier sind die Feinde Subjekt zu חכמו und ישכילו. Wenn die Feinde richtig urteilen könnten, würden sie ihr eigenes Ende voraussehen, denn die Geschichte Israels würde sie über die Art und Weise JHVHs belehren und ihnen zeigen, dass sie JHVH nur so lange über Israel Macht haben lässt, als er sich ihrer als Strafwerkzeuge bedienen will, dass er aber die Werkzeuge zerbricht, so bald er ihrer nicht mehr bedarf.

30. Dieser und der folg. Vers bilden den Schluss, den die Feinde aus der Sachlage ziehen würden, wenn sie vernünftig wären und richtig urteilen könnten.

31. Für ואיבינו סלילים, das schon an sich keinen befriedigenden Sinn gibt und in einer Rede der Feinde vollends unmöglich ist, lies ואלהינו אלילים und fasse Waw als begründend; vgl. Ps. 60, 13. Danach sagen die Feinde am Schlusse: denn ihr Hort ist nicht wie unser Hort, da unsere Götter ja nichtige Götzen sind. Was JHVH ist, der solchen nichtigen Götzen nicht gleicht, versteht sich von selbst. Die Korruption entstand hier durch den Zusammenhang, der auf Richter, d. i. richtige Beurteiler hinzuweisen schien. Sonach entstand פלילים, und dieses erheischte auch die Aenderung des vorhergehenden Wortes.

32. כי heisst hier „dass", nicht „denn", und die Sätze entfalten den Sinn von אחריתם in V. 29, während alles dazwischen Parenthese ist. Wenn die Feinde vernünftig wären, würden sie voraussehen, dass der Kelch Sodoms der Kelch ist, den auch sie werden trinken müssen. Das ist der Sinn von גפן hier, nichts anderes. Steuernagel meint, wie Israel Jes. 5, werde hier auch der Feind Israels mit einem Weinstock verglichen, aber die Reben seien schlecht und bringen nur schlechte Trauben. Diese Fassung, sachlich offenbar ausgeschlossen, ist sprachlich nur soweit möglich als מגפן סדום in Betracht kommt, nicht aber bezüglich גפנם, denn das Suff. kann nicht Apposition zu seinem Nomen sein, mit andern Worten, während גפן סדום gut hebräisch heissen kann der Weinstock, der da ist Sodom, kann גפנם nicht so viel sein wie: der Weinstock, der sie sind. Wer das nicht einsieht, dem muss man die Sprachkenntnis eines Schulknaben absprechen. Dann ist גפן auf eine Nation angewendet, Liebkosungswort und kann daher in üblem Sinne nicht gebraucht werden.

33. Auch hier ist יינם in demselben Sinne wie נסכם und עבימו im Vorherg. zu verstehen.

34. הוא geht auf יינם zurück. Der Taumelwein, womit der Feinde Kelch gefüllt werden soll, ist bei JHVH wohlverwahrt und liegt in seinen Vorratskammern in verbundenen Schläuchen, damit sein Gift nicht verdufte und an Kraft verliere.

35. Für לי ist nach den meisten alten Versionen und dem לעת in der Parallele entsprechend, ליום zu lesen.

36. ועל עבדיו יתנחם ist = und rächt sich für seine Diener. Denn יתנחם ist nur gutturale Aussprache von יִתְנַקֵּם; vgl. zu Gen. 27, 42. Ueber die Konstr. mit על der Sache sieh K. zu Ps. 99, 8. Der Sinn von עצור ועזוב lässt sich nicht mehr ermitteln. Die übliche Erklärung leuchtet nicht ein. Auch die von Rob. Smith ist nicht befriedigend.

37. ואמר hat kein bestimmtes Subjekt, sondern ist = und man sagt, d. i., die Feinde Israels sagen. Für diese Fassung spricht der Gedanke in V. 27. Wenn Israels Not am höchsten ist, und dessen Feinde höhnisch sagen können, wo bleibt nun sein Gott, warum hilft er ihm nicht? da muss JHVH, um seine Ehre zu retten, einschreiten und helfen; vgl. zu V. 38 und 39.

38. Nach der vorherg. Bemerkung ist hier unter אלהימו und צור חסיו בו וגו׳ JHVH selber zu verstehen. Diese höhnende Frage der Heiden ist mehr als JHVH ertragen kann. Wenn er solche Worte hört, da muss er Israel helfen, gleichviel ob dieses seine Huld verdient oder nicht; vgl. zu Ex. 32, 12. Für נסיכם ist nach Sam. נִסְכָּם zu lesen.

39. Hier ist die Anrede nicht an Israel, sondern an die Feinde, und mit אני אני הוא will gesagt sein: ich bin es, bin der Gott Israels, von dem ihr höhnend sagtet, „wo ist er?“ Die hier beginnende Anrede JHVHs an die Feinde wird bis V. 42 fortgesetzt. Wenn unsere Fassung der vorherg. zwei Verse noch eines weiteren Beweises bedarf, so liefert ihn hier הוא, welches sonst ganz beziehungslos wäre. עמדי ist = ausser mir.

40. כי ist = wenn. Schon wegen der Stellung des Verbums unmittelbar vor dem Imperf. kann die Partikel hier nicht begründend sein. Für שמים lies עמים und fasse das folgende Versglied nicht als Schwur, sondern als einfache Behauptung. Der Sinn ist danach der: wenn ich mit der Hand gegen die Völker fahre und spreche, ich lebe immerdar, d. i., wenn ich mit einer Handbewegung gegen die Völker spreche u. s. w. Ueber die Ausdrucksweise vgl.

Jes. 49, 22. Die Handbewegung hat in diesem Falle den Zweck, den Völkern anzudeuten, dass die Rede ihnen gilt. Die irrige Fassung des zweiten Gliedes als Schwur, hat die Korruption im ersten zur Folge gehabt. Allein selbst bei einem Schwur würde JHVH, der im Himmel ist, nicht die Hand zum Himmel erheben. Wo JHVH von seinem Schwur spricht, heisst es daher bloss נשאתי ידי oder ואשא ידי, ohne אל השמים; vgl. Ex. 6, 8. Num. 14, 30. Ez. 20, 5. 6. 15. 23. 28. 42. 36, 7. und 47, 14. Aber hier kann kein Schwur vorliegen. Denn wenn JHVH bei sich selbst schwört, sagt er חי אני, niemals חי אנכי, dann stets ohne לעולם, und das über zwanzig Mal.

41. Für במשפט ist בני אשפה = Köchersöhne zu lesen und Thr. 3, 13 zu vergleichen. Nach der Recepta ist es unbegreiflich, woher JHVHs Pfeile kommen, von denen gleich darauf die Rede ist.

42. Hier begegnen wir wiederum die der hebräischen Rhetorik eigenen Redefigur, die ich in Ermangelung einer passendern Bezeichnung Chiasmus nannte. Denn Vc. ist nähere Bestimmung zu מדם in Va und Vd sind dasselbe zu בשר in Vb. Im dritten Versglied ist für ושביה, das mit חלל sich durchaus nicht paaren will, וְשָׁבוּר zu lesen. שבור heisst ein Verwundeter.

43. Für גוים ist בגוים zu lesen, und הרנינו heisst ruft laut, verkündet. Nachdem die Bedeutung von הרנינו verkannt wurde, entstand die Korruption des darauf folgenden Wortes. עמו steht danach im Vokativ. כי ist = dass und leitet die Verkündigung ein. Am Schlusse ist nach Sam., LXX und Vulg. אדמת für אדמתו zu lesen. Die Ankündigung unter den Völkern hat den Zweck, sie vor einer ähnlichen Behandlung Israels wie die durch den in Rede stehenden Feind zu warnen. Dieser Feind ist wahrscheinlich der Chaldäer, aber sicher ist das durchaus nicht.

44. Für והושע ist nach Sam., LXX und sehr vielen hebräischen Handschriften וידושע zu lesen und die Bemerkung zu Num. 13, 16 zu vergleichen.

45. Dass הדברים האלה nur auf דברי השירה הזאת im vorherg. Verse und nicht auf das Gesetz sich bezieht, das zeigt der Satz אשר אנכי מעיד im folg. Verse, der nur auf das 31, 19 und 26 עד genannte Lied gehen kann.

48. Unter היום הזה ist der Tag zu verstehen, an dem Moses vor den Israeliten das Lied vorgetragen.

XXXIII.

1. הברכה אשר ברך ist = der Gruss mit dem er sich verabschiedete, die Rede, die er bei seinem Abschied hielt; vgl. zu Gen. 1, 22. 28, 1 und 33, 11.

2. Im ersten Halbvers ist למו am Anfang des Liedes ganz ohne Beziehung und darum nicht möglich. Es ist dafür entschieden zu lesen לעמו. Auch לנו wäre besser als die Recepta. JHVH kommt von Seir und Paran, wo er dem Esau, respekt. Ismael Wohnsitze gesichert. Mit Bezug auf erstern vgl. 2, 22 und wegen letztern sieh Gen. 21, 21. Für ואתה bringen die meisten der alten Versionen ואתו zum Ausdruck, was das Richtige zu sein scheint. Was aber von hier ab folgt bis Ende von Vers 4 ist teils im Zusammenhang, teils auch für sich völlig unverständlich. Der Text ist da heillos verderbt.

5. Subjekt zu ויהי ist wahrscheinlich JHVH. Danach wäre die Sache sonderbarer Weise so dargestellt, dass JHVH in Folge des Beschlusses einer Volksversammlung, bei der alle Stämme zugegen waren, von Israel als sein König, das heisst hier Gott, angenommen wurde.

6. ויהי gibt hier, wie man es auch fassen mag, keinen auch nur halbwegs befriedigenden Sinn. Man muss dafür ויחי lesen. Ueber מתי vgl. zu Gen. 34, 30. Ruben ist sichtlich im Aussterben, und es wird daher gewünscht, dass er am Leben bleiben möge, und erklärend hinzugefügt, dass die wenigen unbedeutenden Wichte, die der Stamm noch aufzuweisen hat, neues Leben bekommen mögen. מספר, das vorherg. Nomen näher bestimmend, muss im casus dependens, nach unseren Begriffen dem Genitiv, gedacht werden.

7. In ואל עמו תביאנו erblicken die meisten Erklärer den Wunsch des Dichters, dass sich Juda mit dem Reiche Israel vereinigen möge, doch passt dieser Gedanke zu dem Vorherg. nicht. Denn offenbar bezeichnet קול יהודה die Bitte Judas, deren Erfüllung im darauf folg. Gliede gewünscht wird. Wenn sich Juda aber mit Israel vereinigen will, so bedarf es dazu der besonderen Hilfe JHVHs nicht. Der Sinn der fraglichen Worte ist wahrscheinlich der: und versetzte Juda in den Stand seines Volkes. Es wäre also zur Zeit dieser Dichtung um das Reich Israel viel besser bestellt gewesen als um das Reich Juda. Für ידיו רב lies nach Sam. ידו ריב und fasse ריב als Imperat. und ידו als Prädikatsnomen.

Der Sinn des Satzes ist dann: als seine Macht streite für ihn. Ueber den Gebrauch von ידו sieh K. zu Ps. 17, 14, wo der Sinn jedoch um eine Schattierung verschieden ist, und vgl. den Gebrauch von זרוע Jes. 33, 2 und Ps. 83, 9. Andere ändern ohne jegliche Stütze ידיו in ידיך und erhalten so den unpoetischen Gedanken „mit deinen Händen streite für ihn.“ Ausserdem vollbringt man Kriegstaten nur mit der Hand oder mit der Rechten, nicht aber mit beiden Händen; vgl. Ex. 15, 9. Ps. 44, 3. 45, 5 und viele andere Stellen. Endlich hat auch die Fassung von ידיך als instrumentalen Acc. ihre grammatische Bedenklichkeit, worauf ich jedoch hier nicht eingehen mag.

8. איש חסידך kann nicht heissen „die Leute deines Ergebens“, auch nicht „der dir ergeben ist.“ Für das eine so wohl wie für das andere ist der Ausdruck unhebräisch. Mehrere Handschriften bieten חֲסִידֶיךָ, was entschieden besser ist, doch liest man am besten חֲסִידֶךָ. איש חסדך ist = der Mann, der deine Huld verdient und sich ihrer erfreut. Bei dem folgenden Relativsatz ist an Moses und Aharon zu denken, denen JHVH wegen ihres Betragens in Massa oder Meriba den Eintritt in das gelobte Land versagte; vgl. 32, 50. 51. Num. 20, 24. Danach ist der Sinn: den du leiden liessest — wörtlich schwer prüftest — wegen Massa, dich seinem Wunsche widersetztest ob Me-Meriba. Zur Entschädigung für diese Ungnade, die den beiden Repräsentanten Levis ward, verlangt der Segensspruch für den ganzen Stamm das Vorrecht, dem Orakel vorzustehen, dem Volke JHVHs Gesetze zu verkünden und als Diener am Altar JHVHs zu fungieren. Vom Streiten JHVHs für Levi zu Massa und Meriba kann hier nicht die Rede sein.

11. Dieser Spruch kann unmöglich die Fortsetzung von V. 8—10 sein, denn im Vorhergehenden erscheint Levi nicht als weltlicher, vielweniger als kriegerischer Stamm und in seiner Eigenschaft als Priesterstamm hat er entweder gar keine Feinde oder wenigstens keine Kriegsfeinde. Ich vermute daher, dass unmittelbar vorher die Worte לשמעון אמר ausgefallen sind. Das Einsetzen des Sing. statt des von V. 9b ab bis hierher durchweg gebrauchten Plurals spricht für die Richtigkeit unserer Vermutung. Sonach hätten wir hier den sonst vermissten Segen für Simeon. מן יקומן ist, wenigstens in der Poesie, sagbar, weil die Verbalform für die dritte Person ursprünglich ein Substantiv ist; vgl. zu Gen. 21, 3.

12. Subjekt zu ישכן ist JHVH, und das erste עליו ist = bei ihm. JHVH hat in Benjamins Gebiet seinen Wohnsitz, d. i., seinen

Tempel, wohnt bei ihm vertraulich; vgl. Sifrê zur Stelle: ישכן עליו לבטח זה בנין ראשון. Das allein ist schon insofern ein Segen, als JHVH seines Wohnsitzes halber gleichsam gezwungen ist, das ganze Gebiet des Stammes in seinen besonderen Schutz zu nehmen.

14. גֶּרֶשׁ ist ein Wort von dunkler Abstammung und Bedeutung. Das Nomen wird gewöhnlich von גָּרַשׁ abgeleitet und ihm nach Analogie des Deutschen die Bedeutung „Trieb" beigelegt. Als ob das Hebräische und das Deutsche Schwestersprachen wären! Dazu kommt noch, dass גרש nicht „treiben" bedeutet, sondern „heraustreiben" und „vertreiben."

17. Für das widersinnige בכור שורו הדר lies כי כח שור והדר, fasse aber הדר absolut, da vom Stiere Pracht nicht gut prädiziert werden kann. Der Satz heisst danach: er hat die Kraft eines Stieres, dabei auch Majestät.

19. Hier lag den LXX ein grundverschiedener Text vor. In dem, was uns vorliegt, ist besonders das erste Glied dunkel, da nicht erhellt, wer die eingeladenen oder die einladenden Völker sind, und welches der Berg. Aber auch im zweiten passt יינקו zu שפני טמוני חל nicht recht. Man erwartet dafür ein anderes Verbum. Da nun ושפני wenn darin ein Synonym von צפן steckt, neben dem folgenden Partizip vollends überflüssig ist, so empfiehlt sich dafür וְשָׁפָנוּ; vgl. arab. شفن Der Sinn ist dann: und haben Zugang zu den Schätzen im Sande.

20. ברוך מרחיב גד soll heissen „gepriesen, der Gad weiten Raum schafft. Allein jemandem weiten Raum schaffen, d. i., ihm aus der Not helfen, ist הרחיב לפ׳ nicht הרחיב את פ׳; vgl. Gen. 26, 22. Ps. 4, 2. Pr. 18, 16. Dann ist danach auch unbegreiflich, wozu die Umschreibung für JHVH, und warum JHVH statt Gad selber gepriesen wird. Für מרחיב ist מְאָחִין zu lesen und V. 24 zu vergleichen. Der Sinn ist dann: Gad ist mehr gesegnet als seine Brüder.

21. ראשית heisst hier nicht das Beste, sondern einfach das Erste, d. i., die zuerst eroberte Landschaft. Num. 32, 1—4 wird auch das Ostjordanland nicht als absolut vorzüglich, sondern nur als für den Viehstand der es begehrenden Stämme passend dargestellt. Den anderen Stämmen mochte diese Landschaft gar nicht begehrlich erscheinen. Im zweiten Versglied nimmt man gewöhnlich an, dass ספון nach מחקק konstruiert sei, obgleich das Partizip das nomen regens beschreibt. Diese Konstruktion ist allerdings möglich, allein „denn dort war ein Führer-Sitz verborgen" gibt keinen auch nur irgendwie befriedigenden Sinn, geschweige denn

einen poetischen Gedanken. Mir scheint, dass מָסוּר für מסון zu lesen ist, und dass dieses Partizip nähere Beschreibung ist zu מחקק. Der das Heer konskribierende Beamte heisst 2. K. 25, 19 und Jer. 52, 25 מסֹפֵר. Danach kann מחקק מסור sehr gut den aus dem gesamten Volke zum Führer ausgehobenen Stamm bezeichnen. Und das war Gad, wie in der Ausführung zu Num. 32, 20 gezeigt wurde. Gad hatte sich, um den Besitz der von ihm begehrten Landschaft zu erlangen, zum חלוץ angeboten. In dieser Eigenschaft musste er, wie zu der letztgenannten Stelle nachgewiesen wurde, dem gesamten Volke vorangehen, war also gewissermassen dessen Anführer. Mit dieser Emendation ist aber die Sache hier noch nicht abgetan; man muss auch שָׁם für שָׂם sprechen. Das Objekt zu diesem Verbum ist aus ראשית zu entnehmen, während חלקת מחקק ס Produktacc. ist. Danach ist der Sinn: denn er machte sie — die allererste eroberte Landschaft — zum Teil eines ausgehobenen Führers, d. i., er übernahm für den Besitz der von ihm begehrten Landschaft den Dienst des חלוץ, Für ויתא lesen alle Neuern ואת und erhalten so für den Satz den Sinn „aber mit den Häuptern des Volkes vollstreckte er JHVHs Gerechtigkeit und seine Gerichte gemeinsam mit Israel". Allein, abgesehen von manch Anderem, das dagegen eingewendet werden kann — so z. B. dass die Eroberung des Landes nur als materieller Vorteil, aber nicht als religiöser Akt, als Gerechtigkeitserweisung und Gericht über die sündigen Kanaaniter angesehen werden kann — muss es jedem einleuchten, dass in diesem Spruche nur von etwas die Rede sein kann, das für den Helden charakteristisch ist, nicht aber von dem, was er mit ganz Israel teilte. Und all diese Konfusion kommt vom Missverständnis von חלוץ. Wenn man diesen Ausdruck richtig fasst und weiss, welche Pflichten Gad übernahm, indem er sich zum חלוץ hergab, dann braucht man an ויתא = וַיֵּאָתֵא, Imperf. apoc. von אתא = אתה, nichts zu ändern. Es genügt, wenn man dieses Verbum absolut fasst im Sinne von „hintreten." ראשי עם heisst nicht Häupter des Volkes, sondern bezeichnet die Vorkämpfer, die an der Spitze des Volkes fechten, und bildet das Prädikatsnomen. Aber in sofern Gad für das ihm gewordene Vorrecht ein Aequivalent gab, tat er an Israel was JHVH für recht und billig erachtete. עִם endlich heisst hier nicht „gemeinsam mit", sondern gehört zur Konstruktion von עשה in der Weise, dass es die Beziehung der Handlnng zu Israel ausdrückt. Fasst man alles das zusammen, so geltaltet sich der Sinn des zweiten Halbverses wie folgt:

Und er trat hin als Vorkämpfer des gesamten Kriegsvolks,
Tat, was JHVH recht schien und billig, an Israel.

22. Das nur hier vorkommende יזנק fasst man traditionell im Sinne von „er springt". Daher punktiert die Massora auch das Wort als Piel nach Analogie von דלג, קפץ und רקד. Aber diese Bedeutung lässt sich für den fraglichen Stamm durch keine der verwandten Sprachen begründen. Dann ist auch das Springen, gleich viel woher, kein Segen. Endlich, da Basan nicht Dans Gebiet ist, kann יזנק מן הבשן nur als Relativsatz zu גור אריה gefasst werden, und danach leuchtet nicht ein, warum der junge Löwe vom wald- und tierreichen Basan mit seinen fetten Stieren und Widdern, vgl. 32, 14. Jes. 2, 13. Ez. 27, 6. Am. 4, 1. Ps. 22, 13, wegspringt, da er es nirgends besser haben kann, als eben dort. Denn vom kurzen Sprung zum Angriff auf die Beute kann hier die Rede nicht sein, weil mit Bezug auf einen solchen Sprung der Ort, von wo aus der Ansatz genommen wird, enger begrenzt sein müsste als Basan, das eine ausgedehnte Landschaft war. Ich vermute nun, dass יִינָק für יזנק zu lesen ist. Die Konstruktion von ינק mit מן der Sache lässt sich zwar sonst nicht bestimmt nachweisen, da Jes. 66, 11 die Verbindung mit einem andern Verbum die Konstruktion zweifelhaft macht, doch ist מן hier am Platze, weil מן הבשן in diesem Zusammenhang heissen muss „von dem, was in Basan lebt". Saugen ist bildlich so viel wie: die Lebensmittel ohne Mühe erhalten und sie leicht zur Hand haben. Wenn Dan die Lebensbedürfnisse so leicht und in solcher Fülle erhält wie der junge Löwe, der in Basan einfällt, da ist er in der Tat gesegnet. Ich sage einfällt, weil der Löwe in Basan nicht daheim ist. גאון הירדן scheint der Ort in Palästina geheissen zu haben, wo sich Löwen aufhielten; vgl. Jer. 12, 5. 49, 19. 50, 44. Dieses Bild passt auf einen kriegerischen Stamm, der häufige Raubzüge unternimmt.

23. רצון ist nicht zu JHVH, sondern zu dem Helden des Segensspruchs in Beziehung zu bringen. שבע רצון ist danach = vollauf dessen habend, das er sich wünscht. Ueber diese Bedeutung sieh K. zu Ps. 145, 16 und Sifrê zu unserer Stelle, wo es zur Erklärung des fraglichen Ausdrucks heisst מלמד שהיה נפתלי שמח בחלקו, zu deutsch: das will sagen, dass Naphtali seines Teiles froh, d. i., damit zufrieden war.

25. Unter מנעל versteht die altjüdische Tradition lächerlicher Weise den Schuh; vgl. Jeruschalmi Sabbath Kap. 6, Hal. 2. Aber nicht minder borniert ist die Erklärung der modernen nichtjüdischen

Exegeten, wonach unser Nomen den Riegel bezeichnet. Ein eiserner Riegel soll ein besonderer Segen sein — als ob die Riegel sonst aus Pappendeckel wären! מנעל bezeichnet, wie arab. مَنْعَل und منعلة, harten Boden, der nicht gepflügt werden kann. Danach ist der Sinn des Satzes: der Teil deines Landes, dessen Boden felsig und unpflugbar ist, liefert Eisen und Erz. Das ist wahrlich ein Segen; vgl. 8, 9. Der zweite Halbvers ist total korrupt, doch lässt sich bei einigem Nachdenken das Ursprüngliche nach dem Zusammenhang ermitteln. Denn wie im ersten Versglied von dem schlechten Boden die Rede ist, so muss sie hier von dem guten sein. Für וכימיך ist daher וְכַרְמְלֶךָ zu lesen. כרמל heisst bekanntlich Gartenboden, guter Boden. Auf דבאך wirft Sam. hinreichend Licht. Diese Version bietet dafür רביך, welches in der Aussprache רַבֶּיךָ = doctores tui (so allgemein wiedergegeben nach der Uebersetzung der Polyglotte) freilich widersinnig ist, nicht aber wenn man es רָבִיךָ spricht. Der Ausdruck ist ein Substantiv vom Stamme רבך; vgl. Lev. 6, 14 und 1 Chr. 23, 29. Das Verbum heisst einrühren, auch mischen. Das Nomen entspricht dem arab. رَبِيك und bezeichnet wie dieses ein Gericht aus Mehl, Datteln, Quark und Butter. Als Prädikat zu כרמלך besagt רביך danach dasselbe was das prosaische זבת חלב ודבש mit Bezug auf ארץ, denn der Sinn des Satzes ist: und dein guter Boden liefert Rabîk. Aus allen alten Versionen hat Sam. hier das Richtige, weil die Samariter als Orientalen das durch unser Wort bezeichnete orientalische Gericht wohl kannten.

26. Hier muss noch einmal dran erinnert werden, dass רכב nicht fahren bedeutet, sondern nur etwas besteigen und sich darauf befinden. Hier ist der Gebrauch des Verbums insofern gerechtfertigt, als nach menschlichem Denken das Sein im Himmel das ihm vorangegangene Hinaufsteigen voraussetzt. Vgl. רֶכֶב als Bezeichnung des obern Mühlsteins. Wenn aber רכב hier nur den Aufenthalt im Himmel und nicht das Einherfahren daselbst ausdrückt, dann versteht es sich von selbst, dass die Präposition in בעזרך mit dem ב, wodurch bei den Verben der Bewegung die Beziehung zu einem Objekt ausgedrückt wird, nichts zu tun hat. Der Gebrauch von ב bei עֶזֶר und עזרה, wenn diese Nomina das Prädikat bilden, ist dem Hebräischen eigentümlich. Die Präposition dient dabei zur Hervorhebung des Prädikats. Dass ב in solchen Fällen nicht zur Konstruktion des Verbums gehört, beweist der Umstand, dass diese Präposition auch in einem Nominalsatz so vorkommt; vgl. Hos. 13, 9 und Ps. 146, 5. — עזר, eigentlich Einfriedigung, bezeichnet

die Hilfe nur insofern als sie in der Verteidigung besteht. Ein Mehreres darüber zu Jos. 10, 6. Für ובגאותו ist entschieden ובגאותך zu lesen und V. 29 a zu vergleichen. Die Korruption entstand hier dadurch, dass man die spezielle Bedeutung, in der das Nomen an dieser Stelle gebraucht ist, verkannt hat. Denn גאוה drückt hier nicht einen subjektiven, sondern einen objektiven Begriff aus und bezeichnet das Obenaufsein, die Oberhand, den Sieg; vgl. zu Ex. 15, 1. Die Präposition in diesem Worte tut denselben Dienst wie im vorhergehenden, und deren Gebrauch, der, wie bereits gesagt, auf עזר und עזרה sich beschränkt, ist bei ihm poetische Lizenz; denn nur des Rhythmus halber ist ב bei גאותך wiederholt. Danach ist der Sinn der:

Im Himmel thronend, bringt er dennoch dir Hilfe,
Sieg, obgleich über den Wolken.

Es wird also der Umstand stark betont, dass JHVH vom Himmel aus Israel auf der Erde Hilfe und Sieg gibt, trotz der unermesslichen Entfernung zwischen beiden; vgl. die folgende Bemerkung.

27. Für das unerklärliche מענה lies, wie der Parallelismus gebieterisch fordert, מִמַּעַל. Die Korruption entstand hauptsächlich dadurch, dass das erste Mem wegen des vorherg. wegfiel. Der Sinn ist also:

Droben ist der ewige Gott,
Aber herunter reichen seine unendlichen Arme.

Sonach wird der Gedanke des vorherg. Verses hier weiter ausgeführt und erklärt. Im letzten Versglied ist וְהָאֱמֹרִי הִשְׁמִיד für das unmögliche ויאמר השמד zu lesen und Am. 2, 9 zu vergleichen. Das Verbum hat auch Sam. in dieser Form. Nur so wird der Parellelismus hier vollkommen, und dieser Gedanke allein passt überhaupt in den Zusammenhang, wo nur von dem die Rede sein kann, was JHVH selber für Israel tat, nicht aber von etwas, das er ihm zu tun befahl.

28. Sprich das erste Wort וַיַּשְׁכֵּן als Hiph. und ergänze das Subjekt aus dem vorherg., während ישראל Objekt ist. בדד, dem in der Parallele בטח entspricht, heisst nicht solitarius, sondern solus, hier so viel wie: unnahbar. In עין יעקב ist das nomen rectum im Genetiv der Apposition und der Gesamtausdruck = der Quell Jacob, d. i., der Quell, der da ist Jocob. Quell ist Bezeichnung für Rasse, Volk hinsichtlich des Fortbestandes; vgl. den Gebrauch von מקור Ps. 68, 27 und sieh zu Sach. 9, 1. Die Verwandschaft der beiden Begriffe besteht hierin: wie im Quell Zufluss auf Ab-

fluss folgt und ihn ersetzt, so erneuern sich in einem Volke die auf einander folgenden Generationen.

29. Auch hier ist גאוה wie V. 26 zu verstehen und חרב גאותך heisst das Schwert, dem du deine Siege verdankst, das dir Siege erkämpft. — Das erste Bild im zweiten Halbvers pflegt man von Freundschaft erheuchelnden Feinden zu verstehen, und im Kommentar zu den Psalmen bin auch ich dieser Fassung gefolgt. Jetzt aber steigen in mir erhebliche Zweifel darüber auf, eben deshalb weil Ps. 66, 3 und 81, 16 die fragliche Redensart gebraucht ist, um das Vorhalten der Feinde gegen JHVH auszudrücken, was sicherlich nicht geschehen würde, wenn man dabei an Täuschung zu denken hätte. Nunmehr glaube ich, das כחש in dieser Wendung eigentlich „mager sein" heisst und bildlich Schwäche ausdrückt, wie umgekehrt „fett sein" für den Hebräer so viel wie stark sein; vgl. Jes. 17, 4 und Ps. 78, 31. Danach heisst ויכחשו לך und sie werden durch dich geschwächt werden. Dass ל bei Niph. das logische Subjekt bezeichnen kann, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Nach dem Gesagten ist aber Piel von כחש in der fraglichen Redensart ausgeschlossen und daher Ps. 18, 45. 66, 3. 81, 16 וַיְכַחֲשׁוּ für וַיְכַחֲשׁוּ zu lesen, wie hier. Für diese Emendation spricht auch der Umstand, dass es 2 Sam. 22, 45 in dieser Verbindung ויתכחשו heisst.

XXXIV.

4. Ueber הראיתיך בעיניך, worin בעיניך so viel ist wie 32, 51 מנגד, vgl. zu Num. 20, 19. הראיתיך allein ohne בעיניך könnte auch heissen, ich gestatte dir, dich dessen zu erfreuen, d. i., es zu betreten und darin zu leben; vgl. 1, 36.

5. על פי יהוה ist = auf Befehl JHVHs, das heisst, Moses starb nicht an einer Krankheit, noch an Altersschwäche; vgl. V. 6. Auf JHVHs Befehl „stirb!" legte sich Moses nieder und starb; sieh die Bemerkung zu Num. 20, 22.

6. Für ויקבר sprich וַיִּקָּבֶר als Niph. und fasse nach der dem Hebräischen eigentümlichen Konstruktion die Handlung selbst als Subjekt, während אתו Objekt bleibt. Die Massora zog ihre Aussprache vor, weil sie, der Sota 1, 9 gegebenen Erklärung folgend, JHVH als Subjekt fasste. Auf diese wie auch auf die noch absurdere Frklärung des Rabbi Ischmael, wonach Moses Subjekt ist, sodass hiermit gesagt sein will, Mosses hätte sich selber begraben, vgl. Sifrê zu Num. Piska 32, führte die Bemerkung im zweiten

Halbvers. Man glaubte, den Umstand, dass kein Mensch das Grab Mosses kennt, sich nicht anders erklären zu können. In dem Schweigen der Tradition über das Grab des grossen Volksführers zeigt sich aber die Abneigung gegen Heroenkultus; vgl. zu 4, 21. In einem gewissen Sinne ist jedoch das Grab des Helden nicht unbekannt geblieben. Das Grab Moses, heisst es im Buche Sohar I., 27 b, ist die Mischna.

7. Für לֵחָה sprich לֶחָה und beziehe das Suff. auf עין. Im Arab. wird لَحٌ vom tränenden Auge gebraucht. Danach bezeichnet לֵחַ den Glanz, eigentlich die Feuchtigkeit, des Auges. Die Beziehung des Suff. auf משה, wodurch der beschriebene Zustand auf den ganzen Körper ausgedehnt wird, verbietet schon der Umstand, dass im A. T. die Erschwachung des Auges oder der völlige Verlust des Augenlichts und nicht ein anderes Leiden stets als Merkmal der Altersschwäche genannt wird; vgl. Gen. 27, 1. 1 Sam. 4, 15. 1 K. 14, 4. Es kann daher hier nur die Augenschwäche allein verneint sein. Somit schwindet auch der Widerspruch zu 31, 2 den manche Erklärer hier finden. Rabbi Elieser ben Jacob scheint die hier vorgeschlagene Lesart gekannt zu haben; vgl. Sifrê zur Stelle.

8. Ueber die Dauer der Trauer vgl. 21, 13 und Num. 20, 29. Der Zweite Halbvers ist als Zeitangabe mit dem Folgenden zu verbinden.

9. Nach der vorherg. Bemerkung erhielt Josua die Fülle des Geistes der Weisheit nicht eher, als die Trauer um Mose vorüber war. Während der Trauerzeit existierte Mose nicht mehr, und sein Nachfolger war noch nicht ausgestattet, ihn zu ersetzen. Dieser Zustand der Dinge liess den Verlust des grossen Führers tiefer empfinden und steigerte die Trauer um ihn.

A 051483.2
THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

Beurteilung des ersten Bandes (Genesis und Exodus)
in der
Theologischen Literaturzeitung, 1909, Nr. 14.

In einer Zeit, in der die exegetische ‚Methode' der wissenschaftlichen Neugier nicht mehr genügt, in der man die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Textes und den ‚einfachen' Wortsinn gewöhnlich mit einigen Sätzen in den Kommentaren abtut, um sich mit ein paar kühnen Stössen gleich in die Höhen religionsgeschichtlicher Betrachtung zu erheben, sind diese anspruchslosen Randglossen doppelt freudig zu begrüssen. Denn was uns in der Überfülle einer γνωσις, die noch zumeist ψευδωνυμος ist. nottut, das bringt uns dieses Buch: eine Menge neuer sprachlicher Beobachtungen, die zumeist ernste Erwägung verdienen. Mag man auch — wie es mir selber geht — dem Verfasser in vielen Stücken nicht zustimmen, immer spürt man es bei den sprachlichen Auseinandersetzungen, dass hier ein Mann redet. der die Sprache des A. T. wirklich beherrscht, und das will gewiss viel heissen. Seine Exegese ist zumeist nüchtern bis zur Trivialität, aber es schadet nicht, dass er das αεροβατειν andern überlässt. Es ist sehr leicht, über die Verständnislosigkeit des Herrn Verf. gegenüber den Fragen der höheren Kritik, über uns allzu rabbinisch anmutende Erklärungen — vgl. z. B. Gen. 31, 43. 38, 16. 40, 8. 41, 34. Exod. 32, 25. 34, 1 und oft — und über seine arabischen Anleihen zu lächeln; wer aber aus dem Buche etwas über die Sprache des A. T. lernen will, kann sehr viel daraus lernen. Ich habe das verwandte Buch des Herrn Verf. מקרא כפשוטו 1899 in G. G. A. ausführlich besprochen. Die meisten bei uns seitdem erschienenen Kommentare und Ubersetzungen sind an dem reichen Buche zu ihrem Schaden vorübergegangen; hoffentlich findet dies deutsche Buch mehr urteilsfähige Leser als das hebräische.

W. Frankenberg.